رجسٹرڈ نمبر ال (۵۲) — جنوری سنہ ۱۹۶۶ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مجلسِ ادارت

سلسلۂ تاریخ اسلام

دارالمصنفین اس وقت تک مختلف علوم و فنون پر ۹۰ کتابیں شائع کر چکا ہے، ان میں ایک اہم سلسلہ تاریخ اسلام کا بھی ہے جو بہت مقبول ہے، یہ عربی مدارس کے منتہی طلبہ کی مطالعہ کی کتابوں کے علاوہ ہند و پاک کی مختلف یونیورسٹیوں اور کالجوں کے نصاب میں بھی شامل ہے، اس کی چار جلدیں بتفصیل ذیل شائع ہو چکی ہیں،

تاریخ اسلام حصۂ اول

(عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ) قیمت ۴/

تاریخ اسلام حصۂ دوم

(بنی امیہ دمشق)

قیمت : ۱۲/

تاریخ اسلام حصۂ دوم

(خلافتِ عباسیہ کی تاریخ سفاح سے متقی للہ تک) قیمت ۵/

تاریخ اسلام حصۂ چہارم

مستعصم باللہ تک خلافتِ عباسیہ کے زوال خاتمہ کی تاریخ اور اس کے تمدنی کارنامے) قیمت

مؤلفہ شاہ معین الدین احمد ندوی

"منیجر"

جلد ۹۱ ماہ رمضان المبارک ۱۳۸۲ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۶۳ء عدد ۱

مضامین

شذرات	جناب سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب	۲-۴

مقالات

امام عبد القاہر بغدادی	جناب نظیر حسین خان صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش	۵-۳۲
نفحات الانس پر تحقیقی نظر	جناب سید وحید اشرف صاحب شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۳-۴۰
جگن ناتھ آزاد	جناب سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب	۴۱-۵۶
مشائخ گردیزیہ کا تعلق اضلاع مشرقی سے	جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی	۵۷-۶۲
مکتوب قاہرہ	جناب محمد اسمٰعیل صاحب ندوی	۶۳-۶۶
مطبوعات جدیدہ	ص ، ح	۶۷-۸۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

آگرہ یونیورسٹی میں ڈاکٹر سید اطہر عباس رضوی نے سولھویں اور سترہویں صدی عیسوی میں شمالی ہند میں مسلمان مجددوں کی تحریکیں" کے عنوان سے ایک مقالہ پیش کرکے ڈی۔لٹ کی ڈگری حاصل کی ہے، جو اب کتاب کی شکل میں بال کرشن بک کمپنی، حضرت گنج لکھنؤ سے شائع ہوا ہے، اس کے نام سے دھوکا ہوتا ہے کہ مصنف نے سولھویں اور سترہویں صدی عیسوی میں شمالی ہند کے مسلمان مجددوں کی مذہبی تحریکوں کا تحقیقی جائزہ لیا ہوگا، لیکن اس کے مطالعہ کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا اصلی مقصد حضرت مجدد الف ثانیؒ کے خلاف زہرافشانی ہے، جس سے عام مسلمانوں اور خصوصاً حضرت مجدد الف ثانیؒ کے عقیدتمندوں اور ان کے مسلک کے پیروؤں کی پوری دل آزاری اور ایذا رسانی ہوتی ہے، مصنف نے اپنے اس مقصد کی تکمیل کے لیے تاریخی تحقیقات کی آڑلی ہے، لیکن ان کی تحقیقات کی حیثیت وہی ہے جو کسی وکیل کے جھوٹے مقدمہ کی شہادتوں کی پرفریب ترتیب کی ہوا کرتی ہے۔

چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیائے کرام اور دوسرے بزرگان دین پر جابجا نقش زنی کرکے مصنف نے حضرت مجدد الف ثانیؒ کا یہ مرقع پیش کیا ہے کہ "موجودہ دور کے مصنفوں نے ان کو ایک خرافاتی شخصیت بنادیا ہے، انھوں نے صرف فرقہ وارانہ جذبات سے اپیل کی ہے، انھوں نے اپنے اور اپنے جانشینوں کے لیے قیوم ہونے کا دعویٰ کیا، اور اسی کی شہرت دیتے رہے، انھوں نے اپنے مجدد اور قیوم ہونے کے دعویٰ کی بنیاد اپنے انکشافات اور الہامات ہی پر رکھی جس کو ان کے سرپرست

متعلقوں کے تنگ دائرہ ہی میں قبول کیا گیا، ان کے اس دعویٰ میں کہ وہ مجدد اور قیوم ہیں، ایک گونہ قوم پرستی کی جھلک ہے، انکی تحریک ایک ہیجانی تحریک تھی، سنہ ۱۰۶۶ھ میں شیخ محمد معصوم کی وفات سے مجدد کی رہی سہی عزت کا شائبہ بھی جاتا رہا، مجدد کے پوتوں کو انتشار اور اخلاقی بدحالی کا پلیگ لگ گیا، ان میں سب ہی قطب اور قیوم کی حیثیت اختیار کرنا چاہتے تھے، اورنگ زیب جیسے راسخ العقیدہ شہنشاہ کی طویل حکومت کے زمانے میں مسلمانوں کی زندگی میں جو اختلال و انتشار رہا اس سے مجدد کے مسلک کا یہ کھوکھلا پن ظاہر ہو گیا کہ "حکمرانوں کو راسخ العقیدگی کی طرف مائل کیا جائے تو ساری برائیاں دور ہو سکتی ہیں"۔ ان فقیروں کو شتے از خروارے سمجھنا چاہیے۔

اسی ہندوستان میں اب تک تاریخی تحقیقات کے کیا کیا نمونے پیش نہیں کیے جا چکے ہیں، بڑی تحقیق کاوش سے یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ رامائن میں رام چندر اور سیتا جی کی کہانی فرضی ہے، جو مصر کے کسی افسانے سے لی گئی ہے، یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت امام حسینؓ کی شہادت کربلا میں نہیں ہوئی، بلکہ ان کی طبعی وفات قسطنطنیہ میں ہوئی، یہ بھی دکھایا جا چکا ہے کہ شیواجی شاہ جی کے بجائے کسی اور کا لڑکا تھا، اب پوری تحقیقی سرگرمیاں اس میں صرف ہو رہی ہیں کہ قطب مینار، لال قلعہ اور جامع مسجد دہلی وغیرہ مغلوں کی نہیں بلکہ راجپوتوں کی بنائی ہوئی ہیں، ڈاکٹر سید اطہر عباس رضوی کی کتاب بھی اسی قسم کی تحقیقات کا نمونہ ہے، جنوبی ہند کے ایک ہندو مورخ کے بیان کے مطابق اس قسم کی تحقیقات سے ہندوستانی علم و فن محض رسوا اور بدنام ہو کر رہ جاتا ہے۔

[illegible] میں انگریزی میں ایک کتاب "دی ریل شیواجی" شائع ہوئی تھی، اس کے مصنف سید تفضل داؤد [illegible] خاں کو بھی دعویٰ تھا کہ انھوں نے شیواجی کی جو تصویر کھینچی ہے، وہ ناقابل تردید تحقیقاتی حقائق پر مبنی ہے لیکن اس کتاب سے ہندوؤں کے جذبات مجروح ہوتے تھے، اس لیے یوپی کی حکومت نے اس کی اشاعت ممنوع قرار دیدی جس کے بعد مصنف کو یوپی سے جلاوطن بھی ہونا پڑا، ڈاکٹر سید اطہر عباس رضوی

نہ یہ کتاب جذباتی آہنگی اور قومی یکجہتی کا نمونہ بن سکی ہے، [illegible] دل آزاری کا [illegible] نہ ہو، لیکن جذباتی آہنگی اور قومی یکجہتی کے یہ خواہاں [illegible] اور [illegible] دونوں میں تفریق کرنا ضروری ہے، تاکہ یہ تحریک صحیح معنوں میں پروان چڑھے۔

اس کتاب کے شروع میں پروفیسر محمد حبیب (سابق استاد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کا پیش لفظ بھی ہے، جس میں مصنف کو مولانا عبدالحق محدث دہلوی سے بھی زیادہ بہتر مصنف اور محقق سمجھنے پر مجبور ہوئے ہیں، اور وہ خوش ہیں کہ اس کے مصنف نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ حضرت احمد سرہندیؒ نے خود مجدد الف ثانی کا لقب اختیار کر لیا تھا، گرچہ وہ کسی معنی میں بھی مجدد نہ تھے، اسی طرح انھوں نے اپنے کو خود ساختہ قیوم (خدا کا ایجنٹ) بنا رکھا تھا، ان کی سیاسی خدمات محض خرافاتی افسانے ہیں جن کو ایسے اہل قلم نے گھڑ رکھا ہے جو تاریخ سے بالکل ناواقف ہیں، پروفیسر صاحب نے اپنی سند میں مصنف کو البیرونی، بوعلی سینا، ابن عربی، شیخ نظام الدین اولیاء اور دارا شکوہ کی صف میں بھی لا کر کھڑا کر دیا ہے، بلکہ موجودہ دور میں ان سب میں ان کو عظیم ترین سمجھنے کے لیے تیار ہو گئے ہیں، یقین نہیں آتا کہ یہ ساری باتیں پروفیسر محمد حبیب کے قلم کی لکھی ہوئی ہیں، اور اگر واقعی ان ہی کی ہیں تو معلوم نہیں ان سے مصنف کی شہرت میں اضافہ ہوگا یا پروفیسر صاحب کی فکر و نظر بھی مصنف کی کتاب کی طرح ایک مستقل موضوع بن جائے گی۔

دارالمصنفین کی مطبوعات کی قیمت اب تک وہی تھی جو تقریباً ۲۰ سے پچاس سال پہلے رکھی گئی تھی، [illegible] کے سو صفحے کی قیمت ڈیڑھ روپیہ کے حساب سے پوری کتاب کی قیمت رکھی جاتی تھی، لیکن لکھائی چھپائی کے سامان کی گرانی کی وجہ سے اب ڈیڑھ روپیہ کے بجائے ۳ روپیہ کر دی گئی ہے، اسی کے ساتھ کمیشن [illegible] فی صدی کر دیا گیا ہے، تاکہ تاجروں اور عام خریداروں کو خریداری میں آسانی ہو۔

مقالات

امام عبدالقاہر بغدادیؒ

از

(جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش)

مذاہب اسلام کی تاریخ و تفصیل کے موضوع پر عام طور سے شہرستانی کی "کتاب الملل والنحل" مشہور ہے، مگر اس کا ماخذ امام ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادیؒ کی "کتاب الفرق بین الفرق" ہے، جو اپنے تشدد اور لہجہ کی تلخی کی بنا پر خاص شہرت رکھتی ہے، خود مصنف علیہ الرحمہ بھی اپنے عہد کے ممتاز عالم تھے، ذیل میں ان کے حالاتِ زندگی اور "الفرق بین الفرق" نیز ان کی دوسری تصنیف "اصول الدین" کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

نام و نسب | عبدالقاہر نام اور ابو منصور کنیت تھی، پدر بزرگوار کا نام ابو عبداللہ طاہر بن محمد التمیمی تھا۔[1]

خاندان اور وطن | امام عبدالقاہر کی نسبت "التمیمی" ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرب تھے۔ تعجب ہے سارٹن نے انھیں کس طرح اپنے "مقدمۂ تاریخ سائنس" میں ایرانی بتا دیا، جیسا کہ پرنسپل عبدالرحمٰن خاں مرحوم نے "قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" میں لکھا ہے:

"دوسرے ایرانی حکما میں ابن طاہر (ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادی) کوشیار بن لبان ..... تھے۔[2]

---

[1] طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث صفحہ ۲۳۸، تبیین کذب المفتری لابن عساکر صفحہ ۲۵۳، فوات الوفیات لابن شاکر الکتبی جلد اول صفحہ ۲۵۸، مرآۃ الجنان جلد ثالث ص ۵۲ [2] "قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" ج ۱ ص ۱۴۳

بہرحال وہ عرب نژاد تھے، وطن بغداد تھا، وہیں پیدا ہوئے، بعد میں ان کے والد ابو عبداللہ طاہر بن محمد انھیں لیکر نیشاپور چلے آئے، جہاں انھوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ بسر کیا۔ امام سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے :۔

ورد نیسابور مع ابیہ ابی عبداللہ طاہر[1]	اپنے پدر بزرگوار ابی عبداللہ طاہر کے ہمراہ نیشاپور آئے۔

امام عبدالقاہر کا خاندان دولت و حشمت کے لحاظ سے بھی ممتاز تھا، مگر انھوں نے اس مال و ثروت کو عیش پرستی اور اسراف بیجا کے بجائے علماء و فضلا، بالخصوص محدثین کی خدمت میں صرف کیا، حتیٰ کہ اسی جود و سخا کے نتیجے میں خود فقیر ہو گئے۔ ابن شاکر کتبی نے "فوات الوفیات" میں لکھا ہے :

ورد مع ابیہ نیسابور کان ذا مال	اپنے والد کے ہمراہ نیشاپور آئے، بڑے دولتمند
وثروۃ وانفقہ علی اہل العلم	تھے، مگر ساری دولت علماء و محدثین پر خرچ
والحدیث"[2]	کردی۔

اسی طرح ابن عساکر نے شیخ عبدالغافر کے "ذیل تاریخ نیساپور" سے نقل کیا ہے۔

وتفقہ علی اہل العلم والحدیث	انھوں نے علماء و محدثین سے علم حاصل کیا اور
وابنہ انفق مالہ علی اہل العلم	ان کے صاحبزادے نے علماء پر اپنی دولت
حتی افتقر[3]	صرف کردی یہانتک کہ خود فقیر ہو گئے۔

تعلیم و اساتذہ | ابتدائی تعلیم بغداد میں ہوئی، اعلیٰ تعلیم نیساپور اور اسفرائن جاکر حاصل کی، اس زمانہ میں استاذ ابو اسحاق اسفرائنی فقہ اور کلام میں سرآمد فضلائے دہر سمجھے جاتے تھے، امام عبدالقاہر بھی ان کی خدمت میں پہنچے اور زانوئے تلمذ تہ کیا، ابن عساکر نے لکھا ہے:

---

[1] طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث صفحہ ۲۳۸ نیز فوات الوفیات و تبیین کذب المفتری [2] ایضاً جزوی اختلاف کے ساتھ [3] تبیین کذب المفتری صفحہ ۲۵۴

وکان قد درس علی الاستاذ ابی اسحاق الاسفرائنی[۱]	اور انھوں نے استاذ ابواسحاق اسفرائنی سے تعلیم حاصل کی

حدیث انھوں نے اپنے عہد کے مشاہیر محدثین سے پڑھی تھی، جن میں عمرو بن نجید، ابوعمر محمد بن جعفر بن مطر، ابوبکر الاسماعیلی اور ابوبکر بن عدی خاص طور سے مشہور ہیں[۲]،

درس و تدریس امام ابواسحاق اسفرائنی نے ۴۱۸ھ میں وفات پائی۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے معتقدین نے امام ابومنصور عبدالقاہر ہی کو ان کی جانشینی کے لیے منتخب کیا، خود امام ابواسحاق نے اپنی زندگی میں انھیں درس و تدریس کی اجازت دے دی تھی، اور ان کے سامنے ہی دو سال تک وہ یہ فریضہ انجام دے چکے تھے، ابوبکر بن ہدایت اللہ الحسینی نے "طبقات الشافعیہ" میں لکھا ہے:

اشتغل بھا بالدرس علی الاستاذ	وہاں وہ استاذ ابواسحاق اسفرائنی
ابی اسحاق الاسفرائنی الی ان	سے استفادہ میں مشغول رہے، یہاں تک
صار بارعا مبرزاً	کہ مختلف علوم میں درجہ کمال کو پہنچ گئے....
واجاز لہ الاستاذ بعدہ	...... اور اس کے بعد استاد نے انھیں
بالاملاء فاملی سنتین[۳]	درس و تدریس کی اجازت دیدی تو دو سال تک وہاں پڑھاتے رہے۔

بہرحال امام ابواسحاق اسفرائنی کے بعد امام عبدالقاہر ان کے جانشین ہوئے اور تقریباً دس سال تک مسجد عقیل میں درس و افادہ میں مشغول رہے، ابن عساکر نے عبدالغافر کی "ذیل تاریخ نیشاپور" سے نقل کیا ہے:

---

[۱] تبیین کذب المفتری صفحہ ۲۵۳، نیز طبقات الشافعیہ للسبکی و فوات الوفیات [۲] طبقات الشافعیہ للسبکی ص ۲۳۸

[۳] طبقات الشافعیہ لابی بکر ہدایت اللہ الحسینی ص ۴۷

واقعدلہ بعدہ فی مسجد عقیل للاملاء مکانہ واملی سنین[1]

اس کے بعد انھوں نے امام عبدالقاہر کو مسجد عقیل میں پڑھانے کے لیے بٹھادیا جہاں کئی سال تک پڑھاتے رہے۔

خراسان کے اکثر علما، ان کے شاگرد تھے۔

وحمل عنہ العلم اکثر اھل خراسان[2]

خراسان کے اکثر علما نے ان سے علم حاصل کیا۔

ان کے علم و فضل کا شہرہ سن کر بڑے بڑے ائمۂ فن ان سے استفادہ کے لیے آیا کرتے تھے، ان میں امام ناصر المروزی اور استاذ ابو القاسم القشیری جیسے جلیل القدر فضلائے روزگار بھی تھے،

واختلف الیہ الائمۃ وقرؤا علیہ مثل ناصر المروزی وابی القاسم القشیری وغیرھما[3]

اور اکثر ائمۂ علوم ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، اور علم حاصل کرتے تھے، جیسے امام ناصر المروزی اور استاذ ابو القاسم القشیری وغیرہما۔

جامعیت | امام عبدالقاہر کسی ایک ہی فن کے باکمال امام نہیں تھے، بلکہ سترہ علوم میں درس دیتے تھے۔

وکان یدرس فی سبعۃ عشر فنا[4]

اور وہ سترہ علوم میں درس دیا کرتے تھے۔

البتہ فقہ، اصول فقہ، فرائض و حساب، علم کلام، نحو اور عروض میں ید طولیٰ حاصل تھا، فقہ میں بعض منفرد رائیں رکھتے تھے، تعجب ہے امام سبکی نے "لف حریر" کا مسئلہ انکی جانب منسوب کیا ہے۔[5] علم کلام میں ان کی کتاب "اصول الدین" مخصوص اہمیت رکھتی ہے اور "الفرق بین الفرق" تو کلاسیکی حیثیت کی حامل ہے، حساب میں ان کا "تکملہ" عرصہ تک اہل فن میں مستند سمجھا جاتا تھا۔

آخری زمانہ اور وفات | امام عبدالقاہر بغدادی کا آخری زمانہ بڑے سیاسی انتشار و پراگندگی کا تھا۔

---

۱ تبیین کذب المفتری ص ۲۵۴، فوات الوفیات ج ۱ ص ۲۹۰، طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۸ ۲ طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۸ ۳ ایضاً نیز فوات الوفیات و مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۵۲ ۴ طبقات الشافعیہ للسبکی و طبقات الشافعیہ لابی بکر بن ہدایت اللہ الحسینی، و فوات الوفیات، تبیین کذب المفتری ۵ طبقات الشافعیہ للسبکی ج ۳ ص ۲۳۸

سلطان محمود غزنوی کا جس نے خراسان میں ایک مستحکم حکومت قائم کی تھی، ۴۲۱ھ میں انتقال ہوگیا، اس کے بعد پہلے اس کا بیٹا محمد اور پھر کچھ دن بعد دوسرا بیٹا مسعود اس کا جانشین ہوا، اس زمانہ میں سلجوقی ترکوں کی چیرہ دستی اور سرکشی سے اوراء النہر اور خراسان کا امن وامان مختل ہورہا تھا، سلطان مسعود اور اس کے اعیان لشکر کی سعی پیہم کے باوجود سلاجقہ کی طاقت بڑھتی جارہی اور آخرکار انھوں نے مرو میں اپنے قدم جما لیے، اگلے سال وہ نیشاپور پر بھی قابض ہوگئے، اور رمضان ۴۲۹ھ کے پہلے جمعہ کو طغرل بیگ تخت سلطنت پر متمکن ہوا۔

اس نئے انقلاب سے نیشاپور میں جو مصیبت آئی اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ طغرل کے وہاں متمکن ہونے کے بعد اس کے بھائی داؤد نے شہر کو لوٹنے کا ارادہ کیا، پہلے طغرل نے رمضان کی حرمت کا خوف دلاکر اسے روک دیا، مگر جب رمضان گزر گیا تو داؤد پھر غارت گری پر مصر ہوا، طغرل نے بہت کچھ سمجھایا، خلیفہ کے ایلچی جو سلاجقہ کے لیے پروانہ حکومت لیکر آئے تھے، سمجھاتے تھے، مگر داؤد کسی طرح باز نہیں آتا تھا، آخرکار طغرل نے دھمکی دی کہ اگر تم اس ارادے سے باز نہ آئے تو میں خودکشی کرلونگا، اس طرح نیشاپور اس مصیبت سے بچا، ابن الاثیر لکھتا ہے،

وخاطب داؤد طغرل بك في	داؤد نے طغرل بیگ سے شہر لوٹنے کے بارے میں
نهب البلاد فمنعه فامتنع واحتج	گفتگو کی مگر اس نے روکدیا اور وہ رک گیا
بشهر رمضان. فلما انسلخ رمضان	اور اس نے ماہ رمضان کی حرمت کا خوف
صمم داؤد على نهبه فمنعه طغرل بك	دلایا، جب رمضان گزر گیا تو داؤد نے شہر
واحتج عليه برسل الخليفة و	لوٹنے کا پختہ ارادہ کیا، اس پر طغرل نے اسے
كتابه فلم يلتفت داؤد اليه	روکا اور خلیفہ کے ایلچیوں کی موجودگی سے
وقوي عزمه على النهب فاخرج	شرم دلائی مگر داؤد نے اس کی پروا نہ کی اور

طغرل بك مسكينا وقال له والله
لئن نهبت شيئا لاقتلن نفسي
فكف عن ذلك[1]

لوٹ مار کے لیے آمادہ ہو گیا تب طغرل بیگ
نے چھری نکال لی اور دھمکی دی کہا خدا کی قسم
اگر تو نے ذرا بھی لوٹ مار کی تو میں خودکشی کر لونگا
تب جاکر وہ کہیں رکا۔

ظاہر ہے جب یہ متوحش خبریں اہل نیشاپور کو پہنچی ہوں گی تو وہ کس طرح فرار پر قرار کو ترجیح دے سکتے تھے، چنانچہ شہر ویران ہونے لگا۔ اسی انتشار پراگندی کے زمانہ میں امام عبدالقاہر بھی نیشاپور سے جو ان کا وطن مالوف بن چکا تھا، مفارقت کرنے پر مجبور ہوئے سبکی نے امام ابوعثمان الصابونی سے نقل کیا ہے:

ومن حصلت نيسابور اضطرار
مثله الى مفارقتها[2]

اور نیساپور کی بدقسمتی تھی کہ امام عبدالقاہر
جیسا عالم وہاں سے ترک وطن پر مجبور ہوا۔

اور اس کی توجیہ میں لکھا ہے:

قلت فارق نيسابور بسبب فتنة وقعت
بها من التركمان[3]

میں کہتا ہوں انھوں نے نیساپور سے سلجوقیوں
کے فتنہ کے خوف سے مفارقت کی۔

بہرحال وہ نیساپور سے اسفرائن پہنچے جو ان کے استاد کا وطن اور آخری آرام گاہ تھا، یہاں وجوہ و اعیان شہر نے ان کے ورود مسعود کو نعمت غیر مترقبہ سمجھا اور انتہائی مسرت و شادمانی کا اظہار کیا، سبکی نے لکھا ہے:

لما حصل ابو منصور باسفرائن
ابتهج الناس بمقدمه الى الحد

جب امام ابومنصور اسفرائن پہنچے تو ان کے
آنے سے لوگ اتنے خوش ہوئے کہ بیان

---

[1] کامل لابن الاثیر جلد تاسع ص ۱۹۲۔ [2] طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۸ [3] ایضاً

الذی لا یوصف[1]	نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن ایک تو پیرانہ سالی میں وطن سے مفارقت، پھر اسفرائن کی آب و ہوا جو ویسے بھی مرطوب[2] جو آخر کار ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوئے اور تھوڑے ہی عرصہ بعد انھوں نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ ابن عساکر نے ان کے اسفرائن پہنچنے کے ذکر کے فوراً بعد لکھا ہے:

فلم یبق الا یسیراً حتی مات[3]	کچھ ہی دن وہاں رہے تھے کہ انتقال فرمایا۔

آخری عزت افزائی جو اعیان شہر نے اس امام والا مقام کی فرمائی یہ تھی کہ وفات کے بعد انھیں ان کے استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی کے مزار فائز الانوار کے برابر دفن کیا، حافظ ابن عساکر نے لکھا ہے:

واتفق اهل العلم علی دفنه بجنب	اہل علم کا اتفاق ہو کہ وہ امام ابو اسحٰق ابراہیم بن
ابی اسحٰق ابراهیم بن محمد المتکلم	محمد المتکلم الاسفرائنی کے پہلو میں دفن کرد گئے
الاسفرائنی۔ فقبراهما متجاوران	ان دونوں کی قبریں بالکل ملی ہوئی ہیں،
تجاور تلاصق کانهما نجمان	گویا کہ وہ دو ستارے ہیں جو ایک مطلع
جمعهما مطلع وکوکبان ضمهما	میں جمع ہوگئے ہیں یا دو سیارے ہیں جو
برج مرتفع[4]	ایک برج عالی میں ملے ہوئے ہیں۔

اعزہ و اقارب | تاریخ میں امام ابو منصور کی کسی اولاد نرینہ کا ذکر نہیں ملتا، ان کی صاحبزادی ان کے شاگرد رشید امام ابو المظفر اسفرائنی کے حبالۂ عقد میں تھیں، انہی سے اولاد چلی جو بعد میں بلخ کے شرفا میں محسوب ہوتی تھی، شیخ زاہد الکوثری نے التبصیر فی الدین کے مقدمہ میں لکھا ہے:

وکان له (الامام ابی مظفر الاسفرائنی)	امام ابو المظفر الاسفرائنی کا استاذ ابو منصور
اتصال مصاهرة بالاستاذ	بغدادی سے سسر داماد کا رشتہ تھا،
ابی منصور البغدادی الامام	ان کے اولاد بھی ہوئی تھی جو بلخ کے

۱؎ طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۸ ۲؎ جغرافیہ خلافت مشرقی ص ۴۰۱ ۳؎ تبیین کذب المفتری ص ۲۵۳
۴؎ ایضاً

وولد له النسل المبارك
كانوا وجوه اهل بلخ المشهورين
المعروفين بها والمتقدمين من
علمائها وائمتها[1]

مشاہیر شرفا میں محسوب ہوتی تھی، اور
وہاں کے صف اول کے علما و ائمہ میں
سمجھی جاتی تھی۔

ابوبکر الحسینی نے ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر کیا ہے جو نظامیہ بلخ میں مدرس تھے:

وكان لابي منصور هذا اخ يقال
له ابوالقاسم عبدالله كان اماماً
ذا علوم متعددة وجاه عريض
ومال كثير وسخاء واسع نزل بلخ
ودرس بنظاميتها ومات بها[2]

ان امام منصور کے ایک بھائی بھی تھے جن کا
نام ابوالقاسم عبداللہ تھا، وہ متعدد علوم
کے صاحب کمال عالم تھے، جاہ و ثروت کے ساتھ
ممتاز تھے، بڑے سخی تھے، بلخ میں آباد ہوگئے تھے
اور وہاں کے مدرسہ نظامیہ میں پڑھاتے تھے،
وہیں انھوں نے وفات پائی۔

جلالت قدر | امام ابومنصور عبدالقاہر البغدادی مشاہیر علمائے اسلام میں محسوب ہوتے تھے، ان کے داماد ابوالمظفر الاسفرائنی نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

ولو لم يكن لاهل السنة والجماعة
من مصنف لهم في جميع العلوم
على الخصوص والعموم الا من
كان فرد زمانه وواحد اقرانه
في معارفه وعلومه وكثرة القد

اور اگر اہل السنت والجماعت کے یہاں امام
ابوالمنصور عبدالقاہر بن طاہر بن محمد بغدادی
کے علاوہ اور کوئی عالم و مصنف نہ ہوتا تو بھی
تنہا وہ کافی تھے، وہ اپنے زمانہ میں یکتا تھے،
اور علوم و معارف نیز تصانیف مفیدہ کے

---

[1] التبصیر فی الدین مقدمہ ص ۷ [2] طبقات الشافعیہ لابی بکر بن ہدایۃ اللہ الحسینی ص ۱۴۴

من تصانیفه وهو الامام ابو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادی التمیمی قدس الله روحه وما من علم من العلوم الا وله فیه تصانیف[1]

باب میں اپنے معاصرین میں منفرد تھے، کوئی ایسا علم نہیں ہے جس میں ان کی تصانیف نہ ہوں۔

حافظ ابن عساکر نے ان کے فضل و کمال کے بارے میں لکھا ہے:

کان من ائمة الاصول وصدر الاسلام باجماع اهل الفضل والتحصیل بدیع الترتیب غریب التالیف والتهذیب یراه الجلة صدرا مقدما ویدعوه الائمة اماما مفخما[2]

امام عبدالقاہر کے متعلق اہل فضل و علمائے محصلین کا اجماع ہے کہ وہ ائمہ اصول اور صدور اسلام میں سے ایک ہیں، ترتیب ان کی نہایت عمدہ اور تالیف عجیب ہوتی تھی، اکثر لوگوں کی ان کے بارے میں رائے ہے کہ وہ صدر و پیشوا تھے، اور ائمہ فن ان کو "امام مفخم" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

اسی طرح امام سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے:

الامام الکبیر الاستاذ ابو منصور البغدادی امام عظیم القدر جلیل المحل کثیر العلم حبرا فی الفقه واصوله والفرائض

امام کبیر استاذ ابو منصور بغدادی عظیم المرتبت، جلیل القدر اور وسیع العلم امام تھے، فقہ، اصول فقہ، فرائض، حساب اور علم کلام میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے، ان کا نام

---

[1] التبصیر فی الدین ص ۱۲۰، [2] تبیین کذب المفتری ص ۲۵۳

والحساب وعلم الكلام اشتهر	مشہور ہے، اور ان کی شہرت دور دور
اسمه وبعد صيته وحمل عنه	پہنچی ہوئی ہے، اکثر اہل خراسانی
العلم اكثر اهل خراسان[1]	ان سے علم حاصل کیا،

دوسری جگہ انھوں نے عبدالغافر (صاحب ذیل تاریخ نیشاپور) کا قول نقل کیا ہے:

الاستاذ الامام الكامل ذوالفنون	وہ استاذ امام کامل فنون فقہ کے واقف کار
الفقيه الاصولي الاديب	ماہر اصول، ادیب شاعر نحوی علم حساب
الشاعر النحوي الماهر في علم	میں ماہر اور علم عروض کی معرفت
الحساب العارف بالعروض[2]	رکھنے والے تھے،

اسی طرح امام فخر الدین الرازی نے "الریاض المونقہ" میں ان کی جلالت قدر کے بارے میں لکھا ہے:

كان يسير في الرد على المخالفين	مخالفین کی تردید میں بلائے بے درماں تھے،
سير الرجال في الامال وكان	علم الحساب مساحت، علم کلام، فقہ، فرائض،
عادته العلم في الحساب والمقدار	اصول فقہ میں باکمال تھے، اور اگر انکی
والكلام والفقه والفرائض	تصانیف میں سوائے کتاب "التکملہ" کے
واصول الفقه ولولم يكن له	جو فن حساب میں ہے، اور کوئی کتاب نہ بھی
الا كتاب التكملة في الحساب لكفاه[3]	ہوتی تب بھی یہ انکی شہرت وعزت کے لیے کافی تھی،

ابن شاکر الکتبی نے "فوات الوفیات" میں لکھا ہے:

كان ماهراً في فنون عديدة	وہ متعدد فنون میں ماہر تھے، بالخصوص علم حساب
خصوصاً علم الحساب فانه كان	میں، اس میں انھیں مرتبۂ اتقان حاصل تھا،

[1] طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۸ [2] ایضاً ص ۲۳۸ [3] ایضاً ص ۲۳۸

متقناولہ فیہ تالیف نافعۃ — ان کی اس علم میں بہت سی مفید تصانیف ہیں
منہا کتاب التکملۃ وکان عارفا — جن میں سے کتاب التکملہ بھی ہے، وہ فن لغت
بالفرائض والنحو[1] — اور نحو میں بھی دستگاہ عالی رکھتے تھے۔

امام ابو اسحٰق الشیرازی نے "طبقات الفقہاء" میں ان کا مستقل تذکرہ نہیں دیا ہے، صرف شافعی فقہاء کے تذکرے کے آخر میں اتنا لکھا ہے:

"وبخراسان وما وراء النهر من اصحابنا خلق كثير كالدقی ....
وابی منصور البغدادی .... وناصر المروزی[2]"

عہد حاضر میں سارٹان نے انھیں گیارہویں صدی مسیحی کے نصف اول کے مشاہیر فضلا میں محسوب کیا ہے:

"دنیا کے علم و حکمت کے علمبردار ان دنوں مسلمان ہی تھے .... دوسرے ایرانی حکما میں ابن طاہر (امام ابو منصور عبد القاہر بن طاہر البغدادی) .... تھے[3]"

سارٹان دوسری جگہ علم الحساب میں ان کے تبحر و دستگاہ عالی کے بارے میں لکھتا ہے:

"ابو منصور (؟ عبد القاہر) ابن طاہر بن محمد البغدادی نیشاپور میں رہتا تھا، اسفرائن (اصفہان) میں ۴۲۹ھ یا ۱۰۳۷ء میں فوت ہوا، مسلم ریاضی دان تھا، مسلم فلسفہ اور تاریخ کا بھی عالم تھا، شافعی فرقہ سے تھا، اس کا شاہکار کتاب الفرق بین الفروق (یا بین الفرق) ہے، اس نے علم حساب میں بھی کئی کتابیں لکھیں جن میں سب سے اہم التکمل (التکملہ) ہے، پیچیدہ مسائل وراثت کے (بذریعہ احکام شرع) حل کرنے میں بڑا مشاق تھا۔"[4]

شعر و شاعری کا مشغلہ | امام عبد القاہر فقہ، کلام اور حساب کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی دستگاہ عالی رکھتے تھے، اور کبھی کبھی خود بھی شعر کہتے تھے، مگر اس شغل میں بھی ایک عالم دین کی شان برقرار رہتی تھی، مثلاً آیۂ کریمہ

---

[1] فوات الوفیات ج ۱ ص ۲۹۰ [2] طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۱۱ [3] قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات حصہ اول ص ۱۶۳ [4] ایضاً ص ۱۶۹ - ۱۸۰

ان ینتھوا یغفر لھم ما قد سلف کی تضمین کرتے ہوئے فرماتے ہیں،

یا من عدی ثم اعتدی ثم اقترف ثم انتھی ثم ارعوی ثم اعترف

ابشر بقول اللہ فی ایاتہ ان ینتھوا یغفر لھم ما قد سلف

ایک اور قطعہ میں ایک فقہی مسئلہ کی تلمیح ہے، جو احناف و شوافع کے درمیان اہم اختلافی مسئلہ ہے، احناف کہتے ہیں کہ نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، مگر شوافع کے یہاں واجب ہے۔

طلبت من الحبیب زکاۃ حسن علی صغر من القدر البھی

فقال وھل علی مثلی زکاۃ علی قول العراقی الکمی

فقلت الشافعی لنا امام وقد فرض الزکاۃ علی الصبی

ان کے یہ دو شعر اہل علم کی معاشی دقتوں کے ترجمان ہیں:

یا سائلی عن قصتی دعنی امت فی غصتی

المال فی ایدی الوری والیأس منہ حصتی[3]

اسی مضمون کو محقق دوانی نے اخلاق جلالی میں بیان کیا ہے

مرا بتجربہ معلوم گشت آخر حال کہ قدر مرد بعلم است و قدر علم بمال

تصانیف | امام عبد القاہر بغدادی کثیر التصنیف فاضل تھے، سبکی نے ان کی تصانیف میں مندرجۂ ذیل کتابیں گنائی ہیں:

۱۔ کتاب التفسیر (۲) کتاب تاویل متشابہ الاخبار (۳) کتاب نقض اعلام ابو عبد اللہ الجرجانی فی ترجیح مذہب ابی حنیفہ (۴) کتاب احکام الوطء التام (۵) کتاب شرح مفتاح ابن القاص (۶) کتاب العاد فی مواریث العباد (۷) کتاب التکملۃ فی الحساب (۸) کتاب الفصل فی اصول الفقہ

---

[1] طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۹ [2] ایضاً ص ۲۴۰ [3] ایضاً ص ۲۴۱ [4] ایضاً ص ۲۳۹

(۹) کتاب الصفات (۱۰) کتاب نفی خلق القرآن (۱۱) کتاب ابطال القول بالتولد (۱۲) کتاب الاسماء والصفات
(۱۳) کتاب فضائح المعتزلہ (۱۴) کتاب فضائح الکرامیہ (۱۵) کتاب الفرق بین الفرق (۱۶) کتاب الملل والنحل
(۱۷) کتاب البلوغ المدی عن اصول الہدی (۱۸) کتاب تفضیل الفقیر الصابر علی الغنی الشاکر

(۱۹) ان کتابوں کے علاوہ حافظ ابن الصلاح نے ایک اور کتاب کا بھی ذکر کیا ہے، جس میں امام عبدالقاہر نے لفظ تصوف اور صوفی کی تحقیق کی تھی، اور اس موضوع پر صوفیائے کرام کے ایک ہزار اقوال جمع کیے تھے۔[۱]

ابوبکر الحسینی نے تین اور کتابوں کے نام لیے ہیں، جو شافعی فقہ کی ادبیات عالیہ میں محسوب کیجاتی تھیں:-[۲]

(۲۰) کتاب مفرد فی الفرائض: غالباً یہ کتاب التعادل فی مواریث العباد ہے جس کی سبکی نے تعریف کی ہے[۳]

(۲۱) کتاب فی القضایا والوصایا (۲۲) کتاب القدریات

ان کے علاوہ ایک اور کتاب ان کی طرف منسوب ہے جس کا تذکرہ نگاروں نے ذکر نہیں کیا یعنی

(۲۳) اصول الدین: یہ کتاب خوش قسمتی سے شائع ہو گئی ہے۔

اصول الدین میں امام عبدالقاہر نے اپنی کچھ کتابوں کے نام لیے ہیں جن میں سے بعض تو وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں مثلاً "کتاب الایمان" جس کا دو مرتبہ حوالہ دیا ہے:

(الف) اصل ثانی (فی اصول الایمان) کے مسئلہ اول (فی بیان حقیقۃ الایمان والکفر) کے آخر میں

وقد استقصیناھذہ المسئلۃ فی کتابنا المفرد فی الایمان[۴] — ہم نے اس مسئلہ پر پوری بحث کتاب الایمان میں کی ہے۔

(ب) اسی اصل کے آخری اور پندرھویں مسئلہ (فی بیان ایفرق بین دار الاسلام ودار الکفر) کے خاتمہ پر

"وقد استقصیناھذہ المسئلۃ فی کتاب الایمان"[۵]

---

[۱] طبقات الشافعیہ السبکی جلد ثالث ص ۲۳۶ [۲] طبقات الشافعیہ لابی بکر ہدایت اللہ الحسینی ص ۵۰ [۳] طبقات الشافعیہ السبکی جلد ثالث ص ۲۳۸ (یعنی فی الفرائض والحساب ونظیر) [۴] اصول الدین [۵] ایضاً

امام عبد القاہر کی جو کتابیں اوپر مذکور ہوئیں، ان کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ "اصول فقہ" کے موضوع پر ان کی ایک ہی کتاب تھی، یعنی "کتاب الفصل" جس کے متعلق تذکرہ نگاروں نے تصریح کی ہے کہ یہ اصول فقہ میں تھی، لیکن خود امام عبد القاہر نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ چنانچہ

(الف) اصل اول (فی بیان الحقائق والعلوم) کے دسویں مسئلہ (فی بیان مآخذ العلوم الشرعیہ) میں "اصول اربعہ" (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) کے اندر ان فرقوں کے نام لیے ہیں جنھیں ان کی مشروعیت و معقولیت سے اختلاف ہے ضمناً کہیں کہیں مخالفین کا رد بھی کیا ہے، مگر آخر میں لکھا ہے

"وقد استقصینا الرد علی ہؤلاء المخالفین فی ہذہ الوجوہ فی کتبنا الموضوعۃ فی اصول الفقہ"[1]

(ب) اصل تاسع (فی بیان معرفۃ ارکان الاسلام) کے چودھویں مسئلہ (فی بیان مآخذ احکام الشریعۃ) کے آخر میں لکھا ہے کہ ادلۂ شرعیہ کے باب میں مختلف قسم کے اختلافات ہیں جنھیں ہم نے اپنی اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیلی طور پر بیان کیا ہے:-

"وفی الادلۃ الشرعیۃ انواع من الخلاف قد استقصیناہا فی کتبنا فی اصول الفقہ"[2]

مگر ان اصول فقہ کی کتابوں کے نام نہیں بتائے۔ ان کے علاوہ دو اور کتابوں کا حوالہ دیا ہے، جو اپنے موضوع پر مستقل تصانیف تھیں:-

(۲۳) ایک "الرحمٰن علی العرش استوی" کی تاویل میں کہ اس آیت میں عرش سے مراد "ملک" ہے، چنانچہ اصل ثالث (فی معرفۃ صانع العالم ومعرفۃ نعوتہ الذاتیہ) کے ساتویں مسئلہ (فی احالۃ کون الالہ فی مکان دون مکان) کے آخر میں لکھتے ہیں:

---

[1] اصول الدین [2] اصول الدین

"واراد بالعرش الملک۔ وقد استقصینا ھذہ المسئلۃ فی کتاب مفرد۔"[1]

(۲۵) دوسری فروع معاملات اور ان کی شروط میں چنانچہ اصل تاسع (فی معرفۃ ارکان الاسلام) کے نویں مسئلہ (فی بیان احکام المعاملات) کے آخر میں لکھتے ہیں:۔

"وللکلام فی فروع المعاملات وشروطھا کتاب مفرد۔"[2]

ان کے علاوہ "اصول الدین" میں تین کتابوں کے نام لیے ہیں:

(۲۶) کتاب ہیئۃ العالم۔ غالباً اس کتاب میں انھوں نے ماہرین ہیئت اور اہل طبعیات کے ان اقوال پر تنقید کی ہے جو انھوں نے آسمانوں کی حقیقت، ترکیب، تعداد اور حرکات کے بارے میں پیش کیے تھے، چنانچہ اصل ثانی کے تیرہویں مسئلہ (فی وقوف السموات واعدادھا) میں لکھتے ہیں:

"وقد استقصیناھا ھذہ المسئلۃ واشکالھا فی کتابنا الذی سمیناہ کتاب ھیئۃ العالم۔"[3]

(۲۷) کتاب دلائل النبوۃ۔ اس کتاب میں ان مختلف فرقوں کے اختلافات اور تنقید کا بیان ہے جو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے منکر ہیں، یا ختم رسالت کے قائل نہیں ہیں، چنانچہ اصل سابع (فی معرفۃ الانبیاء علیہم السلام) کے چوتھے مسئلہ (فی بیان عدد الانبیاء والرسل علیہم السلام) میں تیرہ فرقوں کے اختلافات کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والکلمۃ فی ھذا الباب قد استقصیناھا فی کتاب دلائل النبوۃ[4]

(۲۸) کتاب الموازنۃ بین الانبیاء، اس کتاب میں تمام انبیاء سابقین کے معجزات تحریر کرنے کے بعد ثابت کیا تھا کہ یہ سارے معجزات ہمارے پیغمبر جناب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھے، چنانچہ اصل ثامن (فی المعجزات والکرامات) کے دسویں مسئلہ (فی بیان معجزۃ کل نبی علی التفصیل) کے آخر میں لکھتے ہیں:

---

[1] اصول الدین [2] ایضاً [3] ایضاً [4] ایضاً

"فاجتمعت فی نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم جمیع وجوہ المعجزات التی تفرقت فی الانبیاء کما بیناھا فی کتاب الموازنۃ بین الانبیاء" [1]

ایک اور کتاب کا حوالہ "الفرق بین الفرق" میں دیا ہے۔ وہ یہ ہے:

(۲۹) الحرب علی ابن حرب: جو انھوں نے جعفر بن حرب معتزلی کے رد میں لکھی تھی، چنانچہ الفرق بین الفرق کے باب سوم کی تیسری فصل "فی فرق المعتزلہ" میں فرقہ "جعفریہ" کے آخر میں لکھتے ہیں کہ جعفر بن حرب نے اپنے اقوال ایک کتاب میں جمع کیے تھے، جن کا ہم نے ایک مستقل کتاب میں رد کیا ہے، اور اس کا نام "الحرب علی ابن حرب" رکھا ہے۔ [2]

مذکورۃ الصدر کتابوں کے علاوہ دنیا کی لائبریریوں میں دو اور کتابیں ملتی ہیں جو امام عبدالقاہر کی طرف منسوب ہیں:۔

(۳۰) کتاب تفسیر اسماء الحسنیٰ، اور (۳۱) کتاب فی المساحۃ۔

تصانیف جو موجود ہیں | ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی تصانیف ہوں، مگر خود مذکورہ بالا کتابوں میں سے بھی بیشتر کتابیں آج ناپید ہیں، صرف مندرجۂ ذیل کتابیں موجود ہیں:

۱۔ الملل والنحل۔ اس کا ایک نسخہ کتب خانہ عاشر آفندی میں ہے (نمبر ۵۵۵)۔ دوسرا زاہد الکوثری نے مکتبۂ اوقاف بغداد میں بتایا ہے،

۲۔ کتاب تفسیر اسماء الحسنیٰ۔ برٹش میوزیم (نمبر ۷ Or)

۳۔ فضائح القدریہ۔ اس کا خلاصہ خود مصنف نے "الفرق بین الفرق" کے باب سوم کی تیسری فصل میں دیا ہے۔

۴۔ تاویل المتشابہات فی الاخبار والآیات۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، سبحان اللہ خاں کلیکشن (نمبر ۹۵)

---

[1] اصول الدین [2] الفرق بین الفرق ص ۱۰۲

۵۔ التکملہ فی الحساب: اگرچہ اس کتاب کے بارے میں مرحوم آقا قزوینی نے لکھا تھا:

"ابو منصور بغدادی ہو ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر بن محمد البغدادی الفقیہ الاصولی الشافعی المتوفی ۴۲۹ھ وکتاب تکملہ رسالہ ایست از مولفات او در علم حساب و در کتابخانہ ہائے اروپا گویا نسخہ از آن موجود نیست۔" (چہار مقالہ گب میموریل ایڈیشن ص ۱۹۰)

مگر اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم میں ہے (نمبر Or. 6013×1) اور دوسرا ترکی کے کتبخانہ لالہ لی میں (نمبر ۲۷۰۸)

۶۔ کتاب فی المساحۃ: علی گڑھ (نمبر ۱۴)

۷۔ اصول الدین: اس کا نسخہ پروفیسر ریٹر کو قسطنطنیہ میں دستیاب ہوا تھا جسے اس نے ۱۹۲۸ء میں استانبول سے شائع کر دیا۔

۸۔ الفرق بین الفرق: اس کا ایک نسخہ امپیریل لائبریری برلن میں ہے، جسے ۱۹۱۰ء میں محمد آفندی بدر نے قاہرہ سے شائع کر دیا۔ دوسرا نسخہ چلپی زادہ کے کتب خانہ میں تھا، اسے برلن کے نسخہ اور الفرق بین الفرق کے اختصار (مخطوط کتبخانہ ظاہریہ دمشق) کی مدد سے مرحوم شیخ زاہد کوثری نے ۱۹۴۸ء میں قاہرہ سے شائع کیا، اسی ایڈیشن کا فارسی ترجمہ محمد جواد بہاء الدین مشکور استاد دانشگاہ تبریز نے ۱۳۳۳ شمسی میں تبریز (چاپخانہ شفق) سے شائع کیا ہے[1]۔

مختصر الفرق بین الفرق کو جو اغلاط سے پر ہونے کے علاوہ ناقص بھی ہے، فلپ حتی نے ۱۹۲۴ء میں قاہرہ سے شائع کیا ہے۔

---

[1] انگریزی زبان میں بھی "الفرق بین الفرق" کے مختلف اجزاء کے ترجمے ہوئے ہیں:

پہلا ترجمہ مسٹر سیلی (Kate Chambers Seelye) نے محمد آفندی بدر کے ایڈیشن کا از اول تا ص ۱۰۹ "Muslim Schisms and sects" کے عنوان سے ۱۹۲۰ء میں نیویارک سے شائع کیا، یہ ترجمہ Columbia University Oriental Studies کی جلد نمبر ۱۵ میں چھپا ہے۔ دوسرا ترجمہ ہالکنس (A.S. Halkins) نے ۱۹۳۵ء میں تل اویو (Tel Aviv) اسرائیل سے شائع کیا ہے جس کا عنوان ہے Muslim Schisms and Sects, being the history of the various philosophical systems developed in Islam

انداز نگارش امام ابو منصور بغدادی کے انداز تصنیف کے بارے میں حافظ ابن عساکر نے امام ابو عثمان الصابونی سے نقل کیا ہے:۔

"بدیع الترتیب، غریب التالیف والتھذیب"[۱]۔

امام سبکی نے ان کی تصانیف کے متعلق لکھا ہے:۔

وجمیع تصانیفہ بالغۃ فی الحسن اقصی الغایات[۲]	ان کی جملہ تصانیف جودت و خوبی میں انتہائی حد کو پہنچی ہوئی ہیں،

چنانچہ "کتاب الملل والنحل" کے بارے میں انھوں نے تبصرہ کیا ہے:

لیس فی ھذا النوع مثلہ[۳]	اس موضوع پر اس جیسی اور کوئی کتاب نہیں ہے

اسی طرح انھوں نے کتاب التمادی فی مواریث العباد" کے بارے میں لکھا ہے:۔

لیس فی الفرائض والحساب لہ نظیر[۴]	علم الفرائض اور علم الحساب میں یہ کتاب بے نظیر ہے

اسی طرح "التکملہ" کے بارے میں امام رازی نے لکھا تھا کہ امام ابو منصور بغدادی کی عظمت و جلالتِ قدر کے لیے اکیلی یہی کتاب کافی ہے۔

"لولم یکن لہ الا کتاب التکملۃ فی الحساب لکفاہ[۵]"

نظامی عروضی سمرقندی بھی حساب کے طالب علموں کو احمد بن عبد الجلیل السجزی کی کتاب "صد باب سجزی" کے دوش بدوش "التکملہ" کے مطالعہ کا مشورہ دیتا ہے:

"الحساب صناعتے است کہ اندر وشناختہ شود، حال انواع عدد، وخاصہ ہر نوعے اندر نفس خویش ...... مشتمل است اصول او را کتاب ارثماطیقی وفروع او را تکملہ ابو منصور بغدادی یا صد باب سجزی۔" (چہار مقالہ گب میموریل ایڈیشن ص ۵۳)

[۱] تبیین کذب المفتری ص ۲۵۳ [۲] طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۹ - ۲۴۰ [۳] ایضاً ص ۲۳۹ [۴] ایضاً ص ۲۳۹ [۵] الریاض المونقہ للامام الرازی بحوالہ طبقات الشافعیہ للسبکی جلد ثالث ص ۲۳۸

نفحات الانس پر تحقیقی نظر

از جناب سید وحید اشرف صاحب شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ہندوستان، ایران اور دوسرے ممالک اسلامیہ کی علمی، ادبی، ثقافتی اور سیاسی تاریخ صوفیہ کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی، شعر و ادب، سیاست و معاشرت، تمدن و معیشت، علم و ثقافت اور فکر و عمل کے رجحانات صوفیہ کے تصور حیات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، لیکن یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں علم و فکر کا وہ سرمایہ جو صوفیہ کا رہین منت ہے اور جس نے صدیوں یہاں کی تاریخ و تہذیب کو متاثر کیا، ابتک بے اعتنائی کا شکار رہے، اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ صوفیہ کی مقدس زندگی ان کے ساتھ عوام الناس کی والہانہ عقیدت کی وجہ سے مبالغہ آمیز روایات و تصورات سے محفوظ نہ رہ سکی، اور اس کو تاریخی واقعیت کے ساتھ ہم آہنگ کرنا مناسب نہ سمجھا گیا، اور تقاضا کے حدود ہی میں اس کو محدود رکھا گیا، لیکن اگر صوفیہ کے تذکرے ان کی عقل و قیاس سے ماورا روحانیت کی بناپر مبالغہ آمیز روایتوں سے محفوظ نہ رہ سکے تو تاریخ ہی کی کونسی ایسی کتاب ہے جو رطب و یابس سے بالکل پاک ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ کے کارناموں سے بے خبر ہو کر تاریخ اسلام کا مطالعہ ہمیشہ ناقص رہے گا، بقول پروفیسر نظامی

"اسلامی تاریخ میں صوفیہ کے کارنامے یقیناً خاص توجہ کے مستحق ہیں، مسلمانوں کی ملی زندگی میں جب کوئی مشکل مقام آیا ہے تو ان ہی بزرگوں نے بصیرت اور حکمت کے ساتھ نامساعد

حالات کا مقابلہ کیا ہے، ان کا ہاتھ ملت کی نبض پر اور ان کا دماغ تجدید و احیاء کی تدبیریں سوچنے میں مصروف رہتا تھا، اسلامی سوسائٹی کا مزاج قائم رکھنے کے لیے انھوں نے بڑی پرخلوص جد وجہد کی تھی۔"[1]

صوفیہ کے تذکرے ایک طرف جہاں ان کی زندگی کو سمجھنے میں معاون ہیں، وہاں خود تاریخ ادب میں اپنا مقام رکھتے ہیں، اور ادبی نقطۂ نظر سے خاص اہمیت کے حامل ہیں لیکن ابتک جو اہمیت اور مقبولیت نفحات الانس کو حاصل رہی ہے، وہ کسی دوسرے تذکرے کو نصیب نہ ہوسکی، اس کی وجہ غالباً نفحات الانس کی زبان کی سلاست اور جامعیت اور خود جامی کی ممتاز شخصیت ہے لیکن جو اہمیت ابتک اس تذکرے کو حاصل رہی ہے حقیقتہً وہ اس کی مستحق نہیں ہے، اس مقالہ میں فارسی ادب میں نفحات الانس کے صحیح مقام کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

صوفیہ کے تذکرے ابتداءً عربی زبان میں لکھے گئے، فارسی زبان میں غالباً پہلا تذکرہ جو طبقات الصوفیہ کے نام سے موسوم ہے، پانچویں صدی ہجری میں لکھا گیا، یہ تذکرہ دراصل شیخ ابو اسمٰعیل عبد اللہ انصاری ہروی کے ملفوظات کا مجموعہ ہے، جسے ان کے کسی شاگرد و مرید نے جمع کیا تھا، یہی طبقات الصوفیہ ہروی نفحات الانس کا اصل ماخذ ہے۔

طبقات الصوفیہ ہروی، زبان کے لحاظ سے فارسی ادب کے طالبعلم کے لیے بہت دلچسپ ہے، جامی کے قول کے مطابق یہ قدیم ہروی لہجہ میں تھا، جو کاتبوں کی تحریف کی وجہ سے ان کے زمانے (نویں صدی ہجری) تک اور بھی زیادہ مشکل ہوگیا تھا، مولانا جامی نفحات الانس میں لکھتے ہیں:

"...... والحق آں کتابیست لطیف و مجموعہ ایست شریف مشتمل برحقایق معارف صوفیہ و دقایق لطائف ایں طائفہ، اما چوں بزبان ہروی قدیم کہ در آں عہد معہود بودہ وقوع یافتہ

---

[1] تاریخ مشائخ چشت ص ۱۰

بتصحیف و تحریف نویسندگان بجائی رسیده که در بیشی از مواضع فہم مقصود بسہولت دست نمی دہد و ایضاً مختصر است بذکر بعضی متقدمان و از ذکر بعضی دیگر و از ذکر حضرت شیخ الاسلام و معاصران و متاخران از وی خالیست۔ بارہا در خاطر این فقیر میگذشت کہ بقدر وسع و طاقت در تحریر و تقریر آن کوشش نماید و آنچہ معلوم میشود بعبارتی کہ متعارف اہل روزگار است در بیان آرد و آنرا کہ مفہوم نشود در حجاب ستر و کتمان بگذارد و از کتب معتبرہ دیگر سخنان چیدہ و معارف سنجیدہ، اضافہ آن کردہ بر لوح تبیان نگارد و شرح احوال و مقامات و معارف و کرامات و تاریخ ولادت و وفات جماعتی کہ در آن کتاب مذکور نشدہ بآن منضم گرداند ......"[1]

جامی کے اس بیان سے مندرجۂ ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

(۱) طبقات الصوفیہ کا لہجہ قدیم ہروی تھا، جو جامی کے عہد میں رائج نہ تھا، اور اس میں تحریف کی وجہ سے بہت سے مقامات اشکال سے خالی نہ تھے، جامی نے اس میں ضروری ترمیم کرکے اسے عام فہم بنا دیا، اس لیے ہروی کو سمجھنے کے لیے جامی کا پڑھنا ناگزیر ہے، اس لیے نہ صرف تذکرہ بلکہ زبان کے لحاظ سے بھی نفحات الانس خصوصی اہمیت کا حامل ہے،

(۲) جامی نے نفحات الانس میں بعض متقدمین صوفیہ کے احوال بیان کیے ہیں، جن کا ذکر ہروی میں نہیں ہے، اس لیے تذکرۂ صوفیہ کے لحاظ سے بھی نفحات الانس خاص اہمیت رکھتی ہے،

(۳) جامی کے اس قول سے کہ "و آنرا کہ مفہوم نشود در حجاب ستر و کتمان بگذارد" ظاہر ہوتا ہے کہ طبقات الصوفیہ ہروی کے کچھ حصے جامی کے لیے بھی بعید از فہم تھے، اور وہ "در حجاب ستر و کتمان" ہی رہے۔

(۴) جامی نے نفحات الانس میں کچھ "سخنان چیدہ و معارف سنجیدہ" کا بھی اضافہ کیا ہے، جو

---

[1] نفحات الانس ص ۴

ہر دوں میں نہیں ہے، مدہ اس اضافہ سے اس کتاب کی افادیت و اہمیت کو بڑھا دیا ہے۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ نفحات الانس میں جو خصوصیات جامی نے دعوی کے ساتھ بتائی ہیں، وہی خصوصیات جامی کے ایک پیشرو، آٹھویں اور اوائل نویں صدی ہجری کے ایک ایرانی صوفی اور شاعر کے ملفوظات میں بغیر کسی دعوے کے پائی جاتی ہیں، یہ بزرگ سید اشرف جہانگیر سمنانی ہیں جن کا مزار صوبۂ یوپی ضلع فیض آباد میں ایک قریہ کچھوچھہ شریف میں آج بھی مرجع خلائق ہے، اور ان کے ملفوظات کا مجموعہ لطائف اشرفی کے نام سے موسوم ہے۔

حضرت سید اشرف کا آبائی وطن سمنان تھا، سات سال کی عمر میں قرأت سبعہ کے ساتھ قرآن حفظ کر لیا، چودہ سال کی عمر میں تمام مروجہ علوم کی تکمیل کر لی، ابتداءً شیخ علاء الدولہ سمنانی (متوفی ۷۳۶ھ) سے سلوک کی تعلیم حاصل کی اور بیس یا ستائیس سال کی عمر میں ترکِ وطن کر کے بنگال میں شیخ علاء الحق پنڈوی کی خدمت میں حاضر ہو کر راہِ سلوک طے کی اور ارادت و خلافت کے حصول کے بعد مشرقی یوپی کو اپنی تبلیغ کا مرکز اور کچھوچھہ کو اپنا مسکن قرار دیا، آپ ایک متبحر عالم، خدا رسیدہ بزرگ، باذوق شاعر اور ادیب اور موثر شخصیت کے مالک تھے، صوفیہ کے تذکروں میں آپ کا ذکر جہانگیر، قطب العالم، غوث العالم اور محبوب یزدانی کے القاب سے کیا جاتا ہے،

لطائف اشرفی کو آپ کے ایک مرید و خلیفہ نظام الدین غریب یمنی نے مدون کیا، جو تیس سال[1] تک مسلسل ([illegible] سے [illegible] تک) سفر و حضر میں آپ کے ساتھ رہے تھے، اور اس کے بعد بھی آپ کی صحبت سے فیض اٹھاتے رہے، لطائف اشرفی کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ ...... الارشادات کو قلمبند کرنے کے بعد جامعِ [illegible] اسے حضرت سید اشرف کی خدمت میں پیش کر دیتے اور آپ اسکو دیکھکر ملفوظات کی تصدیق فرماتے یعنی اس کے مضامین کے علاوہ الفاظ بھی تقریباً آپ ہی کے ہیں یا آپکے تصدیق کردہ ہیں (باستثناء چند ابواب کے یا بعض ابواب کے کچھ حصوں کے) چنانچہ نظام یمنی

---

[1] برکات چشتیہ ص ۱۲

دیباچۂ لطائف میں لکھتے ہیں:

"...... آنچہ قابل ضبط ذہن وحامل فکر این ممتحن بود در قید کتابت آورده منبعد انطباع الفاظ مخدومی در حضور استماع احضار حصوصی گذرانیده واز اول تا آخر در قالب مدون ترتیب گردانید بلکہ اکثر عین الفاظ شریفہ و اقوال صریحۂ ایشان با مضمون مقولہ بنوک قلم رسانید......"[1]

لطائف اشرفی اور نفحات الانس کے تحقیقی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اول الذکر کو نفحات الانس کے مآخذ کی حیثیت حاصل ہے، اور نفحات الانس کا بیشتر حصہ بغیر کسی تبدیلی کے لطائف اشرفی ہی کے مواد پر مشتمل ہے۔

جن شواہد اور دلائل کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلتا ہے، ان پر بحث کرنے سے پہلے ایک شبہہ کا ازالہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ممکن ہے کسی کو شبہہ ہو کہ لطائف اشرفی نویں صدی کے بعد کی تصنیف ہو، اور غلط طور سے حضرت سید اشرف کی ذات سے منسوب کر دی گئی ہو اور خود اس کے مصنف نے نفحات الانس ہی سے خوشہ چینی کی ہو، کیونکہ اس کا کوئی نسخہ نویں صدی یا اس سے قبل کا موجود نہیں ہے۔

اگرچہ لطائف اشرفی کا نویں صدی یا اس سے قبل کا کوئی نسخہ دستیاب نہیں ہو سکا ہے، لیکن ایسے دلائل و قرائن موجود ہیں جن سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ لطائف اشرفی آٹھویں صدی ہجری کی تصنیف اور سید اشرف سمنانی کے ملفوظات کا مجموعہ ہے۔

حضرت سید اشرف کے خطوط کا مجموعہ جو مکتوبات اشرفی کے نام سے موسوم ہے اور جس کے متعدد نسخے متعدد لائبریریوں میں موجود ہیں، اس میں لطائف اشرفی کے جگہ جگہ حوالے ملتے ہیں، یہ وہ خطوط ہیں جو ۸۰۸ھ کے بعد لکھے گئے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ لطائف اشرفی ۸۰۸ھ سے پہلے

---

[1] لطائف اشرفی ص ۵

مدون ومرتب ہو چکی تھی، البتہ کچھ اضافے آپ کی وفات کے بعد بھی ہوتے رہے۔
ذیل میں مکتوبات میں لطائف اشرفی کے حوالوں کی تفصیل پیش کی جاتی ہے :

(۱) مکتوب نمبر ۹

"...... شیخ بایہ کہ بدیں خواص مخصوص بود وباین اختصاص منصوص وباوصاف دیگر نیز بایہ کہ موصوف بود وباعتراف آخر معروف چنانکہ در لطائف برادر اخص الاحباب شیخ نظام یمنی مذکور کردہ تا درخور اقتدائی واز در رہنمائی بود۔"

(۲) مکتوب نمبر ۱۹

"..... بعینہ آں مسودۂ ایں درویش در ملفوظات ومقامات لطائف درج کردہ، برخی از عمر گرامایہ بلکہ فرخی از ایام سرمایہ در ترتیب وترکیب جمع آں واردات غیبی والہامات لاریبی خرج ..... ازیں وادیہ ہرکرا داعیۂ تحقیق سخنی بودہ باشد فلیطلب ثمہ۔"

(۳) مکتوب نمبر ۳۲

"..... باقی سادات عراق وخراسان وماوراء النہر وجمیع امصار ودیار آں حدود در لطائف اشرفی فرزند اعز الاحباب والاحباب نظام حاجی غریب یمنی.....بکدیگر جمع کردہ اند۔"

(۴) مکتوب نمبر ۴۰

"ہدایت الاولیاء فی الشریعت نہایت الانبیاء فی الطریقت یعنی... چنانکہ در لطائف فرزند اعز نظام الدین یمنی ذکر کردہ است۔"

(۵) مکتوب نمبر ۴۹

"..... منشای ہر لباس برادر اعز شیخ نظام الدین در لطایف ذکر کردہ اند۔"[۲۰]

(۶) مکتوب نمبر ۵۰

"...... وآنچه وظائف از برای تعیین اعدای دیار و جهت قلع اشرار و روزگار درخواست کرده اند از کتاب لطائف معلوم خواهد شد۔"

(۷) مکتوب نمبر ۵۴

"هدایت متواضع راندن ...... چنانکه لطائف برادر اعز الاصحاب شیخ نظام الدین یمنی درج کرده اند۔ اگر احتیاج بود از وطلب دارند۔"

(۸) مکتوب نمبر ۶۲

"...... اگر اصحاب شریعت و ارباب ذریعت روایت فقه خواهند بنا بیند چه در لطائف فرزند اعز نظام الدین یمنی وادیه نیک رفته اند۔"

مکتوبات کے علاوہ آپ کی دوسری تصانیف سے لطائف کا مقابلہ کرنے سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ آپ ہی کے ملفوظات کا مجموعہ ہے،

مثلاً ارشاد الاخوان[1] جس میں لطائف اشرفی ہی کے مباحث کو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اور اس میں اور لطائف کی زبان میں بھی بڑی مماثلت پائی جاتی ہے، اس سے ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں،

لطائف اشرفی	الارشاد الاخوان
(۱) میان اصناف خلق و اطراف آفاق این	(۱) "میان اصناف خلائق این سخن متداول

[1] ارشاد الاخوان حضرت سید اشرف کی تصنیف ہے، یہ کتاب آپ نے اپنے مرید و خلیفہ سیف خاں بن حسام خاں کے لیے لکھی تھی، جو اصل میں لطائف اشرفی کی تلخیص ہے، بعض باتیں لطائف سے بیشی ہیں، اور اس میں غنا کی فضیلت پر زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے، جو اس کتاب کے تذکرہ لطائف اشرفی میں بھی تھا، ملاحظہ ہو (دیکھئے لطائف اشرفی جلد ۲ ص ۵۰) اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں محفوظ ہے۔

وست کہ فقیر را با سلاطین و ملوک چہ نسبت
این اصطلاح عوام است و غلطی است
عظیم، بوی جہل و پندار و خود بینی ازین
سخن می آید، ای عزیز اگر خود را بہتر از
دیگری میدانی آں خود فعل ابلیس است
و آں صفت اماره است، قال اللہ تعالیٰ
انا خیر منہ خلقتنی من نار و خلقتہ
من طین، و اگر او را بہتر و کامل تر تصور
کرده ای از مقام ادنی باعلی ترقی کرده باشی
در ولا تزر وازرة وزر اخری
خواندی ولیکن چہ فائده چوں ندانستی
حسنات ابرار در دیوان اشرار ننویسند
و سیآت اشرار در جرائد اعمال ایشان
ثبت نکرده اند...... آدیم در اصل
بحث کہ سلاطین و ملوک یا عادل اند
و عابد یا فاسق اند و ظالم، و دیدن عا
و عادل و دیدن مبارک است حیث
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند
ملاقات الملوک تنزل الرحمۃ، با وجود

سخن متداول است کہ فقیر را با سلاطین
و ملوک چہ نسبت و درویش را با خواقین
سلوک کردن چہ حاجت؟ بباید دانست
کہ این اصطلاح عوام غلطی است عظیم
کہ بوی جہل و پندار و نخوت جہل و استکبار
ازین سخن می آید، ای عزیز اگر خود را بہتر
از دیگری میدانی آں خود عمل ابلیس
و فعل ابلیس است و صفت نفس اماره
قال اللہ تعالیٰ انا خیر منہ خلقتنی
من نار و خلقتنی من طین و اگر او را
بہتر و کامل تصور کرده از ادنی باعلی ترقی
کرده باشی، در کریمہ و لا تزر وازرة
وزر اخری خوانده ولیکن چہ فائده چوں
صورت معانی وی ندانستی، حسنات
ابرار در دیوان اشرار و سیآت اشرار
در جرائد ابرار ثبت نکنند...... آدیم
در اصل بحث کہ سلاطین و ملوک عادل
و عابد اند یا ظالم، اگر عادل اند وی عادل
و عابد دیدن مبارک است حیث قال

شرک نوشیروان حضرت رسالت صلی اللہ
علیہ وسلم مفاخرت و مباہات میفرماید
ولدت فی زمن الملک العادل نوشیروان
قال علیہ السلام ان افضل عباد اللہ
عند اللہ منزلۃ یوم القیامۃ امام عادل
رفیق کامل وکدام مرتبۂ عالی تر از آنکہ
اراذل و اشرار از خوفِ ایشان سر در
ربقۂ اطاعت و انقیاد آورند و پای
خود را از حدود اعتدال بیرون ننہند
و ابرار و اخیار با حصول غرض بمعاش
ضروری و بعبادت خالق بفراغ خاطر
مشغول اند امیر المومنین علیؓ میفرماید
سلطان عادل خیر من مطر وابل، حیث
قال علیہ السلام عدل ساعۃ خیر من عبادۃ
ستین سنۃ واگر فاسق و ظالم است
دیدن او فرض است بر جمیع عباد مشائخ
دقتاً کہ با ایں طائفہ ملاقات کنند توجہ
باوامر شرع کنند، درین روایت معتبر است
انما الاعمال بالنیات نبی علیہ السلام

علیہ السلام عند ملاقات الملوک تنزل
الرحمۃ، با وجود شرک نوشیروان حضرت
علیہ الصلوٰۃ والتحیات بمفاخرت و مباہات
کلی فرمودند ولدت فی زمن الملک
العادل نوشیروان ایضاً قال علیہ السلام
ان افضل عباد اللہ عند اللہ منزلۃ
یوم القیٰمۃ امام عادل و رفیق کامل
وکدام مراتبۂ عالی تر از آن باشد
اراذل و اشرار از دہشت سلطنت
و ہیبت شوکت ایشان سر در ربقۂ
انقیاد و اطاعت آوردند و پای خود را
از دائرۂ اعتدال بیرون ننہند.....
علی رضی اللہ عنہ فرمودند سلطان عادل
خیر من مطر وابل. قال علیہ السلام
عدل ساعۃ خیر من عبادۃ ستین سنۃ
واگر فاسق و ظالم است دیدن
او بر جمیع عباد و مشائخ و زہاد
فرض است کہ البتہ تلقین آورند
و از بہای جذب جیفہ و اموال کثیفۂ دنیا....

در دریای الوہیت مستغرق و ولی تابع نبی

التابع کالمتبوع ....

پوشیده مرقع اند این خامی چند

بربسته علامات الف لامی چند

نارفته ره صدق و صفا گامی چند

بدنام کننده نکو نامی چند

....

اگرچه فقیر کامل در عالم کثرت بصورت بشر نماید

فاما او ماہی بحر وحدت است ؎

بدانکه پیر سراسر صفات حق باشد

اگرچه پیر نماید بصورت بشری

به پیش تو چو کف است و صفت چو دریا

به پیش خلق مقیم است و ہمره ش سفری[1]

وقتیکه این فقیر بحضرت مخدوم عالم و پیشوای بنی آدم

شیخ علاء الحق والشرع والدین طیب الله ثراه مشرف

و جعل الجنة او رسید بنظر ظاہر و باطن اختصاص یافت

انواع و اجناس جامها که خاص رحمت فرمودند ہمه آن

حیث قال علیه السلام والاعمال بالنیات

نبی علیه السلام در دریای الوہیت

مستغرق و ولی تابع نبی التابع کالمتبوع ...

پوشیده مرقع اند این خامی چند الخ

....

اما فقیر کمل اگرچه در عالم کثرت

بصورت بشر نماید فاما او ماہی

بحر وحدت است ؎

بدانکه پیر سراسر صفات حق باشد الخ[2]

(۲) وقتیکه این فقیر بخدمت مخدوم عالم و پیشوای بنی آدم

شیخ علاء الحق والدین طیب الله ثراه و جعل الجنة

مثواه رسید بنظر ظاہر و باطن اختصاص یافته و انواع

و اجناس جامها که خاص عنایت فرمودند ہم در آن

لہ ارشاد الاخوان فصل ہشتم ۲ے لطائف اشرفی ج ۲ ص ۱۰۹

معذورِ فقیری ایثار شد و بعضی معاندان
که بودند بر سبیل عصبیت و حسد و غیبت
زبان طعنه کشادند که کسوت خاص به دیگری
ایثار کردن کجا آمده است و بسمع مبارک
مخدوم عالم قدس الله روحه العزیز رسانیدند
بلفظ دربار فرمودند آن فقیر فعلی نکند
که بی معنی باشد، از وی سوال کنند
ازین فقیر پرسیدند، این شکسته در جواب
گفت که جامه عین پیر است یا غیر پیر؟
عین خود تصور نتوان کرد زیرا که جامه بمثابه
عرض است هر آئینه غیر باشد، پیر را نظر
بر غیر است، مرید تابع صفات پیر است
اگر این فقیر بجوار صفات التفات نماید اکتساب
صفات پیر نکرده باشد، هر که اکتساب صفات
پیر نکند او را با پیر چه نسبت؟ شتان بین
محمد و محمد، چون این حکایت باز بسمع ایشان
برسانیدند درین باب تحسین فرمودند و دعا
در حق این فقیر کردند که خوشبوی تو از شرق تا
غرب برسد۔ [1]

[2] شتان بین محمد و محمد، چون این گفتگوی سه دیگر باز بسمع مبارک ایشان رسانیدند درین باب تحسین بلیغ و آفرین و تحسین فرمودند و دعای در حق این فقیر کردند که کمال ملک و دولت شرف وصیت شوکت تو گرفتی از شرق تا غرب برسد [3]

روزی بر فقیری ایثار شد بعضی معاندان
بر سبیل عصبیت و برخی معاندان بطریق
انانیت و حسد و غیبت زبان طعن کشادند
که کسوت خاص شاهی و خرقه اختصاص
نامتناهی بر دیگری ایثار کردن از کجا آمده است ۵

اگر باید کسی از خلعت خاص
نباشد جائزش بر دیگر ایثار
که آن لطفی بود از جانب او
نباید دادنش از دست یکبار

و این سخن را بسمع مبارک حضرت مخدومی رسانیدند
بلفظ دُرربار و بعبارت گوهرنثار فرمودند که
فقیر فعلی نکند که بی معنی باشد هم از وی سوال کنید
این شکسته در جواب گفت که جامه عین پیر است
یا غیر پیر؟ عین خود تصور نتوان کرد زیرا که جامه
بمثابه عرض است هر آئینه غیر باشد و پیر را نظر
بر غیر نیست و مرید تابع صفات پیر است مگر
این فقیر بجوار صفات میل نماید و اکتساب
صفات پیر نکرده باشد هر که اکتساب پیر
نکرده باشد او را با پیر چه نسبت باشد؟ [2]

---

[1] ارشاد الاخوان فصل دوم [2] لطائف اشرفی ص ۳۴۳

حضرت شیخ اشرف کی دوسری تصنیف "تنبیہ الاخوان"[1] اور "لطائف اشرفی" کی عبارتوں میں بھی بڑی مماثلت پائی جاتی ہے، ایک مثال ملاحظہ ہو:

تنبیہ الاخوان	لطائف اشرفی
حیث قال علیہ السلام افضل الذکر ذکر الخفی	"حیث قال علیہ السلام افضل الذکر الخفی
تو حقیقت این حدیث ندانستی، ذکر خفی کسی را	تو معنی حقیقت این حدیث را ندانستہ، ذکر خفی
مسلّم باشد کہ زبان او از یاد غیر ماندہ باشد	کسی را مسلّم باشد کہ زبان او از یاد غیر حق
و دل او ذاکر شدہ، در این روزگار اکثر خلائق	ماندہ باشد و دل او ذاکر شدہ، در این
بمعصیت و مناہی گرفتار اند کہ ظہر الفساد	روزگار اکثر خلائق اعضا را بمعصیت و
فی البر والبحر از جہت اظہار دعوت جہر گفتن	مناہی گرفتار اند کہ ظہر الفساد فی البر والبحر
اولیٰ و افضل باشد، غزاۃ کہ در روزگار	از جہت اظہار دعوت جہر گفتن اولیٰ تر بود
بجہاد ہنگام و غاروی بمعاندت کفار آیند	... حضرت قدوۃ الکبریٰ میفرمودند کہ
و تن خود را در راہ حق فدا میکنند تکبیر بجہر	در زمین شہروان کہ مسافران روزگار و
گویند تا خوف در دل کفار اثر کند در زمین	سایران دیار رسیدہ اند عجائب آن
شہروان کہ مسافران روزگار در آن دیار	زمین و غرائب آن بریں مشاہدہ کردہ
رسیدہ و عجائب آن زمین را مشاہدہ کردہ	کہ پیوستہ مسلمانان آن دیار با کافران
معلوم دانند کہ پیوستہ مسلمانان آن دیار	پیکار و کارزار دارند و این از زمان
با کفار در محاربہ و مجادلہ اند و طایفہ ای	اسکندر و دارا وارد آمدہ است
از مسلمانان آنجا را شہروان گویند، مدوزی	و مسلمانان آنجا را شہروان گویند، روزگار

[1] یہ کتاب بھی حضرت سید اشرف نے سیف خاں کے لیے لکھی تھی، یہ چند اوراق کا ایک رسالہ ہے جس میں ذکر جہری کی فضیلت بحث کی گئی ہے، اس کا بھی ذکر لطائف اشرفی میں ہے۔ (دیکھئے لطائف اشرفی ج ۲ ص ۱۱۵)

تنبیه الغافلین

اتفاقاً در آن لشکر اسلام مظفر و منصور
و کفار روی بهزیمت و فرار آورده اند
چند نفر از کفار بهزیمت اسیر و گرفتار
شدند و مسلمانان از ایشان سؤال کردند
با وجود آلت و علت و کثرت هجوم بی محابا
در مقابله هزیمت نمودید چگونه بود؟ کفار
در جواب گفتند هرگاه که آواز تکبیر بگوش
ما رسید چنان خوف و دهشت مستولی
می شد که جهان تاریک مینمود ای برادر
اگر آواز ذاکران بگوش غافلان و
عاصیان روزگار رسد در ایشان
اثر کند تا از غرقاب غفلت بیرون
آیند و روی بعبادت خدای آرند چه
عجب باشد غالباً معنی این حدیث
رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر
فهم نکرده هرگاه که حال اشد زاویه دل
تنبه و وحشت [illegible]
[illegible]

لطائف اشرفی

اتفاقاً در جنگ ایشان لشکر اسلام دیگر کلام
را ظفر و نصرت روی داده و سپاه کافران
روی بهزیمت نهاد ..... چندی از کافران
شروان که هزیمت خورده بودند اسیر و گرفتار
مسلمانان شدند، از ایشان کیفیت استفسار
هزیمت کردند که با وجود آلات کارزار و
اسلحه پیکار بی محاربه و مقاتله چرا منهزم
شدند؟ گفتند هرگاه که آواز تکبیر و صدای
مسلمانان بگوش ما رسیده چنان هیبت دلربا
و دهشت جانگزای بر ما مستولی شد که
جهان در چشم ما تاریک نمود ....
ای برادر اگر آواز ذکر آن بگوش غافلان
کار و عاصیان روزگار برسد و در ایشان
اثر کند تا از غرقاب غفلت برون آیند
چه عجب باشد غالباً این حدیث رجعنا
من الجهاد و الاصغر الی الجهاد و الاکبر فهم
نکرده که مبارزان میدان عبادت و
دلیران جنگجوی را بعضی چون در کارزار نفس

دخواہد کہ وجود از غیر خالی سازد دبی خوشا | می در آئیند چنان نمودلیرانہ در آورد
نتواند بود و بادشاہی بی کوکبہ و دبدبہ | دستانہ میکنند کہ سبق نصرت و ظفر
چگونہ صورت بندد " | می ربایند " (لطائف اشرفی ص ۲۹۲)

یہ مثالیں یہ ثابت کرنے کیلئے بالکل کافی ہیں کہ لطائف اشرفی حضرت سید اشرفؒ کے ملفوظات کا مجموعہ ہے، اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں جنکو طوالت کے خیال سے پیش نہیں کیا گیا، نفحات پر لطائف کے تقدم سے اس شبہہ کا ازالہ خود بخود ہو جاتا ہے کہ آیا لطائف تک جامی کی رسائی ممکن بھی تھی؟ اس کے علاوہ آٹھویں اور نویں صدی ہجری ہی میں لطائف کی مقبولیت اور شہرت اس امکان کو اور بھی زیادہ قرین قیاس بنا دیتی ہے، نفحات کی تاریخ تالیف ۸۸۳ھ ہے اور لطائف اشرفی ۷۸۲ھ کے پہلے مدون ہو چکی تھی، یعنی دونوں میں کوئی سو سال کا تفاوت ہے، مکتوبات اشرفی میں لطائف کے حوالوں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ شریعت و طریقت کے مختلف مسائل میں حضرت سید اشرفؒ نے اپنے مریدین کو لطائف اشرفی کی جانب رجوع کرنے کی تلقین کی تھی، یہ خطوط لکھنوتی (بنگال)، گجرات، اودھیا، جونپور، اور دلی، بنگال وغیرہ ملک کے مختلف مقامات پر بھیجے گئے تھے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ لطائف کے متعدد نسخے آٹھویں صدی ہجری میں مقبول ہو کر ملک کے مختلف حصوں میں پھیل چکے تھے، آج بھی اگرچہ لطائف اشرفی کا کوئی کلیۃً معتبر نسخہ موجود نہیں ہے، تاہم اس کے متعدد نسخے ملک کی مختلف لائبریریوں میں ہیں، لطائف اشرفی سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ آپ کے مریدین میں ایسے لوگ بھی تھے جنھوں نے ہرات و سمرقند وغیرہ سے آکر آپ کی صحبت اختیار کی اور آپ سے خلافت و اجازت کے حصول کے بعد اپنے وطن واپس ہو گئے، مثلاً ابو الوفا خوارزمی[۱] اور ابو المکارم ہروی[۲]

---

[۱] شیخ ابو الوفا خوارزمی شیخ ابو الفتوح کے مرید تھے اور حضرت سید اشرفؒ سے بھی خلافت حاصل کی اور ایک مدت تک سفر و حضر میں آپکے ساتھ رہے، آپ کا ذکر نفحات الانس میں بھی موجود ہے۔ [۲] ابو المکارم ہروی کا ذکر لطائف اشرفی میں ہے۔

ان لوگوں کے ذریعہ لطائف کا دوسرے ملکوں میں پہنچنا بالکل قرین قیاس ہے۔ اس لیے جامی کی لطائف تک رسائی بعید از قیاس نہیں۔

اب ہم ذیل میں ان شواہد کو پیش کیا جاتا ہے جن سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ لطائف اشرفی کو نفحات الانس کے ماخذ کی حیثیت حاصل ہے،

(۱) لطائف اور نفحات میں بعض ان صوفیہ کا ذکر یکساں الفاظ میں ملتا ہے جو حضرت سید اشرفؒ کے معاصرین و مصاحبین میں تھے، اس لیے ان صوفیہ کے تذکرہ کے اصل اور قدیم ترین ماخذ کی حیثیت لطائف اشرفی کو حاصل ہونی چاہیے نہ کہ نفحات الانس کو۔ مثلاً

(الف) شیخ ابوالوفا خوارزمی (متوفی ۸۳۵ھ) جو مدت دراز تک حضرت سید اشرفؒ کی صحبت میں رہے، ان کے بارے میں نظام یمنی لکھتے ہیں:

"(فرزند) ابوالوفا خوارزمی را از مشارب صافیہ ارباب توحید و اصحاب اذواق و مواجید شربی تمام بودہ است۔"

ابوالوفا خوارزمی کے بارے میں یہی الفاظ نفحات الانس میں بھی ہیں۔

(ب) شیخ علاء الدولہ سمنانی (متوفی ۷۳۶ھ) کے بارے میں (جن سے سید اشرف نے ابتدا میں سلوک کی تعلیم حاصل کی تھی) نظام یمنی لکھتے ہیں:

"شیخ علاء الدولہ در اصل از ملوک سمنان است و از اقربای این فقیر میباشند و سبب توبہ وی آں بودہ کہ بپانزدہ سالگی بملازمت سلطان وقت اشتغال مینمود و در یکے از حروب کہ حضرت ابراہیم با شما ملتہ منجہ یا اعدا بود و میان جذبہ ای رسیدہ و سوی بغداد مراجعت کرد و بصحبت حضرت شیخ نورالدین عبدالرحمن کسرقی سلوک میکرد و مداومہ ازترک تجرید و تفرید خرچ خانقاہ ایشان روز دہ صد دینار بود و خانقاہ سکاکیہ از بناہای

آباء واجداد این فقیر در سمنان است باایشان تفویض یافت" (دربارت چشتیہ ص ۲۰۰)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"شیخ علاء الدولہ سمنانی ابن احمد بن محمد البیابانکی در اصل از ملوک سمنان است منصب وزارت حضرت ابراہیم شاہ باایشان مفوض بود، در یکے از حروب ویرا جذبہ ای رسید بعد ازاں در تسع وستین وستمایہ قبل در خمس وعشر وسبعمایہ والآخر اصح بصحبت شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی کرقی رسیدہ وشرف ارشاد یافتہ در خانقاہ سکاکیہ مدت شانزدہ سال صد وچہل اربعین برآورد، وگویند کہ در سایر اوقات صد وسی اربعین دیگر برآوردہ اند۔ چوں عمر وی بہشتاد وہشت سال رسید شب آدینہ بیست ودوم رجب ست وثلاثین وسبعمایہ در برج احرار صوفی آباد بجوار رحمت حق پیوست ودر حظیرۂ قطب الاوتاد عماد الدین عبدالوہاب مدفون شدہ" (لطائف اشرفی ص ۷۹ - ۳۸۰)

اگرچہ مندرجۂ بالا بیانات تاریخی غلطیوں سے خالی نہیں ہیں (جس کی وجہ لطائف میں بعد کی تحریف ہی ہوسکتی ہے)، تاہم نفحات ولطایف کی زبان کی یکسانی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ نفحات کے الفاظ یہ ہیں:

"وی در اصل از ملوک سمنان است، بعد از پانزدہ سالگی بخدمت سلطان وقت شغل گرفت در یکی از حروب کہ سلطان را با اعداء بودہ ویرا جذبہ ای رسید، بعد ازاں در شہور سنہ سبع وثمانین وستمایہ در بغداد بصحبت شیخ نورالدین عبدالرحمن کسرقی رسید، در وقت مراجعت از حجاز، ودر سنہ تسع وثمانین وستمایہ اذن ارشاد یافت ومہد از سنہ عشرین وسبعمایہ در خانقاہ سکاکیہ در مدت شانزدہ سال صد وچہل اربعین بیاورد۔

وگویند در سایر اوقات صد وسی اربعین دیگر برآوردہ است وچوں عمر وی بہشتاد وہشت سال رسید شب جمعہ بیست ودوم رجب ست وثلاثین وسبعمایہ در برج احرار صوفی آباد

بجوار رحمت حق پیوست و در حظیرۂ قطب زمان علاء الدین عبدالوہاب مدفون گشت"۔ نفحات الانس ص ۴۲۹

(۲) لطائف اشرفی کی جو تحریریں شیخ علاء الدولہ سمنانی سے منسوب ہیں وہ سب نفحات الانس اور شیخ کی کتاب العروہ یا چہل مجلس میں پائی جاتی ہیں۔ ممکن ہے یہ دونوں کتابیں لطائف اور نفحات دونوں کا ماخذ رہی ہوں لیکن اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ نفحات میں وہی عبارتیں منتخب کی گئی ہیں جو لطائف میں بھی ہیں۔ انتخاب کی اس یکسانی کو محض ایک اتفاقی پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) شیخ علاء الدولہ سمنانی اور شیخ عبدالرزاق کاشانی میں مسئلۂ وحدۃ الوجود پر شدید اختلاف تھا، اس مسئلہ پر دونوں بزرگوں میں خط و کتابت ہوئی، شیخ کاشانی اور شیخ سمنانی کے مرید و خلیفہ اقبال سیستانی کے درمیان مسئلۂ وحدۃ الوجود۔ شیخ ابن العربی (متوفی ۶۳۸ھ) اور شیخ علاء الدولہ سمنانی کے بارے میں استفسار و مذاکرہ ہوا، اس مذاکرے کے وقت حضرت سید اشرف بھی موجود تھے، اس گفتگو کی جو تفصیل حضرت سید اشرف نے بیان کی ہے بعینہ وہی نفحات الانس میں بھی منقول ہے، اس لیے اصل ماخذ ہونے کا دعویٰ لطائف اشرفی ہی کر سکتا ہے، اس گفتگو کی تفصیل حضرت سید اشرف نے اس طرح بیان کی ہے:-

زیرا کہ اعتقاد اصحاب تصوف و عمدۂ سواد ارباب تعرف مسئلۂ وحدۃ الوجود است و اند نزاعی کہ درین مسئلہ بحضرت شیخ عبدالرزاق کاشی و حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی افتاد بنا بر مصلحت است و در آں حین کہ این ہر دو اکابر یکدیگر ارسال مکاتبات بہم دیگر کردند این فقیر و امیر اقبال سیستانی درمیان بودہ اندکہ در راہ سلطانیہ با شیخ عبدالرزاق امیر اقبال سیستانی ہمراہ بودند از ایشان استفسار آں سخن کرد وے را در بیان داد و بسیار تمام بوجہ کہ شیخ تو در شان شیخ اکبر و سمنان وے چہ اعتقاد دارد و در جواب گفتہ کہ وے را مردی عظیم الشان

وعالی قدر بوده اند و معارف را بسیار می پسندد و اما می فرماید که دریں سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرده و تعمیل به معنای او خود ہمیں سخن است وازیں بهتر سخنی نیست که شیخ قوا ایں را انکار میکند وجمله انبیاء و اولیاء و ائمه بر ایں مذهب بوده اند، امیر اقبال ایں سخن از شیخ خود نقل کرده، شیخ آنرا در جواب نوشته است که در جمیع ملل ونحل بدیں رسوائی سخن کس نگفته است وچوں نیک باز نگری مذهب طبائعیه و دهریه بسیار بهتر ازیں عقیده و امثال ایں در نفی و ابطال آں سخناں بسیار نوشته چوں ایں خبر بشیخ عبدالرزاق کاشی رسید بشیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی مکتوبی نوشته و شیخ آنرا جواب نوشته جامع نکات ایشان هر دو مکتوب را بعبارت آں پسندیده بکشان باشارت مبارک نقل کرده و آں ایں است"

(باقی)

رجال السند والهند (عربی)

اس میں ہند و سندھ کے اُن قابل ذکر ارباب کمال کا تذکرہ و تعارف کیا ہے جو ان علاقوں میں پیدا ہوئے یہیں زندگی گذاری، یا پھر کسی غیر ملک میں گئے، اور وہاں کی آب و ہوا ایسی دامنگیر ہوئی کہ وہیں سپرد خاک ہو گئے، اسی طرح اس میں ان اہل علم کا بھی ذکر آگیا ہے جو تھے تو ہندی و سندی الاصل لیکن پیدا ملک کے باہر ہوئے، اور وہیں ساری زندگی گذار دی، اس میں پہلی صدی سے لیکر ساتویں صدی ہجری تک کے محدثین، فقہا، متکلمین، مورخین، شعراء و ادباء وغیرہ کے حالات زندگی اور ان کے علمی کارناموں کی تفصیل دی گئی ہے،

(از مولانا قاضی اطہر مبارکپوری)

ضخامت ۲۲۰ صفحے - قیمت:- عـه

منیجر

جگن ناتھ آزاد

از جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب، ایم اے

شبلی کالج کے ایک سابق طالب علم محمد ایوب واقف بی اے نے جگن ناتھ آزاد کے کلام کا انتخاب کیا ہے، انھوں نے مجھ سے کہا کہ میں اس انتخاب پر تقریظ لکھوں، شعر و شاعری پر میں بہت کم لکھتا ہوں، اب سے کچھ پہلے فارسی شعرا میں تاج الدین ریزہ، شہاب مہمرہ، شمس دبیر، اور امیر خسرو اور اردو شعرا میں اشرف علی فغاں، بہادر شاہ ظفر، جگر، اور شاد عظیم آبادی پر کچھ خامہ فرسائی کی تھی، لیکن ان شعرا پر لکھتے وقت ایسا محسوس ہوا کہ فارسی اور اردو شعرا کو میرے قلم کی ضرورت نہیں، ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ پر میرے قلم سے معلوم نہیں بھلی بری کتنی تحریریں نکلتی رہی ہیں، اور اب میں نے اپنی زندگی کا مشن بنایا ہے کہ اس عہد کی تاریخ کے مختلف موضوعوں پر برابر کچھ نہ کچھ لکھتا رہوں گا، تاکہ اس عہد کے روشن پہلوؤں کا شاید واضح نقشہ سامنے آجائے،

اس پابندی کے باوجود جب مجھ سے کہا گیا کہ میں جگن ناتھ آزاد پر لکھوں تو میرے دل نے کہا کہ ضرور کچھ لکھنا چاہیے، کیوں؟ میں خود نہیں بتا سکتا، یہ ضرور ہے کہ جب کبھی جگن ناتھ آزاد غائبانہ طور پر نگاہوں کے سامنے آجاتے ہیں تو میرے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میں جگن ناتھ آزاد سے ایک شاعر کی حیثیت سے متاثر ہوں یا ایک بہت ہی اچھے انسان کی حیثیت سے ان کی قدر کرتا ہوں یا ان کی دردبھری آواز کا گرویدہ ہوں یا ان تینوں خوبیوں نے ان میں جو مقناطیسیت پیدا کر دی ہے، وہ دوسرے لوگوں کی طرح مجھ کو بھی ان کی طرف کھینچتی ہے۔

میں ان کا مداح اور معترف اُس وقت ہوا جب ۱۹۵۲ء میں ان کی نظم "بھارت کے مسلمان" دہلی کے اخبار الجمعیۃ میں پڑھی، تقسیم ہند کے بعد یہ زمانہ مسلمانوں کے لیے بڑی پریشانی اور مایوسی کا تھا، وہ طرح طرح کے مسائل و مصائب میں گھرے ہوئے تھے، جب یہ نظم شائع ہوئی تو ایسا معلوم ہوا کہ کسی نے مسلمانوں کے زخم پر مرہم رکھ دیا ہے، اس میں مسلمانوں کی عظمت گذشتہ کی مدح خوانی تھی، اور ایک للکار کے ساتھ رجز خوانی بھی، دردمند شاعر نے مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا کہ وہ دانش کدۂ دہر کی شمعِ فروزاں، مطلعِ تہذیب کے خورشید درخشاں، ازل سے درِ محبت کے طلبگار، مہر و مروت کے پرستار، لذت اسرار کے محرم، قاسم و سید کے خزانے کے نگہبان، بسطامی، بصری، معری اور غزالی کے قصر علم کے وارث ہیں، اجمیر کی درگاہِ معلی، کلیر کے ذرات اور ہانسی کی فضاؤں میں ان کے کیف کی تاثیر اب بھی موجود ہے، سرہند کی مٹی ان کے دم سے فروزاں ہے، دہلی کا ہر ذرہ ان کی ضو سے منور ہے، پنجاب کی مستی اور گنگوہ کی تقدیس ان ہی کی وجہ سے ہے، پھر یہ کہکر غیرت دلائی کہ وہ اسلام کی تعلیم اور تنظیم کو کیوں بھول بیٹھے ہیں۔

حیرت میں ہوں میں دیکھ کے یہ عالمِ نسیاں

بھارت کے مسلماں!

پھر مسلمانوں کو یہ کہکر ڈھارس دلائی

ممکن ہے کہ ساحل ہو پسِ پردۂ طوفاں

بھارت کے مسلماں!

اس شرافت اور اخوت کے جذبات سے بھری ہوئی اس نظم کو پڑھ کر قلبی تسکین اور ذہنی تسلی ہوئی اور میں نے جناب شاہ معین الدین صاحب ندوی ناظم دار المصنفین کو یہ نظم دکھائی تو وہ بھی اس کو پڑھکر بہت متاثر ہوئے، اور ہم دونوں نے طے کیا کہ اس کو معارف میں شائع کیا جائے، وہ اگر معارف میں

کوئی جواب چیز شائع نہیں ہوئی، چنانچہ فروری ۱۹۵۲ء کے معارف میں یہ نظم شائع ہوئی اور جناب شاہ معین الدین صاحب ندوی نے اس پر یہ نوٹ بھی لکھا:

"یہ نظم جس اخلاص سے لکھی گئی ہے اور جن شریفانہ اور اسلامی جذبات پر مشتمل ہے وہ اس کا ثبوت ہے کہ تعصب و تنگ نظری کے اس تاریک دور میں بھی انسانیت کی شمع گل نہیں ہوگئی ہے۔ اس نظم کی قدر و قیمت اس لیے اور زیادہ بڑھ گئی ہے کہ اس کا لکھنے والا گذشتہ انقلاب کا ستایا ہوا مغربی پنجاب کا ایک خانماں برباد ہندو ہے، یہ نظم اس لائق ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی نگاہوں سے گذرے، اس لیے اس کو اخبار الجمعیۃ سے نقل کیا جاتا ہے، ہم کو امید ہے کہ انسانی اخوت و محبت کی اس آواز کا جواب پاکستان سے بھی دیا جائیگا۔"

یہ نظم معارف میں چھپی تو ہر حلقہ میں شوق سے پڑھی گئی اور "اعتراف و تشکر" کے عنوان سے اس کے جواب میں یحییٰ اعظمی نے ایک نظم لکھی، جو اگست ۱۹۵۲ء کے معارف میں چھپی، یہ گویا ہندوستان کے تمام مسلمانوں کی طرف سے اُن جذبات کا اظہار تھا جو ان کے دلوں اس نظم کے پڑھنے کے بعد پیدا ہوئے، اس پوری نظم کو ایک "نغمۂ دلکش"، "نالۂ دلدوز"، "فغان اثر ور "جگر سوز" کہا گیا، جو بالکل صحیح ہے، یحییٰ صاحب نے جگن ناتھ آزاد کو مخاطب کرکے کہا

بھارت کے مسلماں پہ ہے یہ تیرا احساں ممنون ترا کیوں نہ ہو بھارت کا مسلماں

اور اس کا بھی اعتراف کیا گیا کہ جگن ناتھ آزاد نے اپنی نظم سے مسلمانوں کو مدہوشی و غفلت سے جگایا، انکو بھولا ہوا سبق یاد دلایا، ماضی کی روایات کا افسانہ سنایا، عظمت پارینہ کا راز بتایا، اسلام کی، قرآن کی اور ایمان کی تعلیم دی اور پھر یہ کہا

منت تھا جسے حامل قرآں کی زباں سے وہ درس ملا اس کو ترے سوز فغاں سے

جگن ناتھ آزاد نے اپنے دل رنجور اور جذبۂ عالی سے مسلمانوں کے غم کی جو شرح کی تھی اس کی ممنونیت کا اظہار اس طرح کیا،

حیرت ہے یہ آواز حق اس دور فتن میں
ہے شکر کہ ایسے ہیں جواں اب بھی وطن میں

جگن ناتھ آزاد کی یہ نظم معارف سے کراچی کے رسالہ دعوت الحق نے نقل کی اور اس کو بہت ہی "پسندیدہ"، "ہمدردانہ" اور "مخلصانہ جذبات" سے معمور بتایا۔ پھر اس کے جواب میں اسد ملتانی نے اپنی ایک طویل نظم لکھی، اس میں جگن ناتھ آزاد کو انسان کی دل سوزی اور غمخواری کا پیکر کہا، اور ان کی نظم کے ہر نکتہ کو نشتر فصاد سے بھی تیز، ہر حرف کو فکر و نظر کے لیے مہمیز اور ہر نغمہ کو ولولہ انگیز و جنوں خیز اور ہر شعر کو جذبۂ اخلاص سے لبریز بتایا، اور ان کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ

جس دور میں ہر راہ سے نفرت کی اٹھے گرد
جس دور میں نازاں ہوں تعصب پہ زن و مرد

جس دور میں دل مہر و محبت سے ہوئے سرد
اس دور میں موجود ہوں تجھ ایسے بھی ہمدرد

ہوں دیر میں یہ رنگ حرم دیکھ کے حیراں
ہمدرد مسلماں

جگن ناتھ آزاد کی یہ نظم اس قدر مقبول ہوئی کہ اسی سال جناب میاں احمد صدیقی صاحب پرنسپل محمد حسن انٹر کالج جونپور نے اس کو علٰحدہ چھپوایا، اور اپنے کالج کے سالانہ مشاعرہ میں اس کو مفت تقسیم کیا، اس مشاعرہ میں جگن ناتھ آزاد بھی شریک تھے، مشاعرہ میں یہ نظم حاضرین نے خود شاعر کی زبانی بھی سنی۔ میں بھی وہاں موجود تھا، اور جگن ناتھ آزاد کو پہلی دفعہ دیکھا تھا، اور جب ان کی درد بھری آواز مشاعرہ میں سنی تو بار بار دل سوال کر رہا تھا کہ ان کی آواز زیادہ دل کش ہے یا ان کی شاعری، اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ دونوں ہی دلکش ہیں، وہ اپنی درد بھری آواز میں جب یہ نظم سنا رہے تھے تو سامعین میں زندگی کے پورے آثار دکھائی دے رہے تھے، اور جب انھوں نے یہ سنایا

اور عزم سے پھر تھام ذرا دامن ایماں
بھارت کے مسلماں!

ان لوگوں کے ذریعہ لطائف کا دوسرے ملکوں میں پہنچنا بالکل قرین قیاس ہے۔ اس لیے جامی کی لطائف تک رسائی بعید از قیاس نہیں۔

اب ہم ذیل میں ان شواہد کو پیش کیا جاتا ہے، جن سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ لطائف اشرفی کو نفحات الانس کے ماخذ کی حیثیت حاصل ہے،

(۱) لطائف اور نفحات میں بعض ان صوفیہ کا ذکر یکساں الفاظ میں ملتا ہے جو حضرت سید اشرفؒ کے معاصرین و مصاحبین میں تھے، اس لیے ان صوفیہ کے تذکرہ کے اصل اور قدیم ترین ماخذ کی حیثیت لطائف اشرفی کو حاصل ہونی چاہیے نہ کہ نفحات الانس کو۔ مثلاً

(الف) شیخ ابوالوفا خوارزمی (متوفی ۸۳۵ھ) جو مدت دراز تک حضرت سید اشرفؒ کی صحبت میں رہے، ان کے بارے میں نظام یمنی لکھتے ہیں:

"(فرزند) ابوالوفا خوارزمی را از مشارب صافیۂ ارباب توحید و اصحاب اذواق و مواجید مشربی تمام بوده است۔"

ابوالوفا خوارزمی کے بارے میں یہی الفاظ نفحات الانس میں بھی ہیں۔

(ب) شیخ علاء الدولہ سمنانی (متوفی ۷۳۶ھ) کے بارے میں (جن سے سید اشرف نے ابتدا میں سلوک کی تعلیم حاصل کی تھی) نظام یمنی لکھتے ہیں:

"شیخ علاء الدولہ در اصل از ملوک سمنان است و از اقربای ایں فقیر میباشند و سبب توبہ وی آں بود کہ بپانزده سالگی بملازمت سلطان وقت اشتغال مینمود ا در یکے از حروب کہ حضرت ابراہیم را نورا نشہ مضجعہ با اعدا بود و بیرا جذبہ ای رسیده و مدتی بغداد مراجعت کرد و بصحبت حضرت شیخ نورالدین عبدالرحمٰن کسرقی بسلوک میکرد و مدامد از ترک و تجرید و تفرید خرچ خانقاه ایشان روزمره صد دینار بود و خانقاه سکاکیا تربیتاً

آباء و اجداد این فقیر در سمنان است باِیشان تفویض یافت" (بہارستان چشتیہ ص ۲۰۰۵)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"شیخ علاء الدولہ سمنانی ابن احمد بن محمد البیابانکی در اصل از ملوک سمنان است، منصب وزارت حضرت ابراہیم شاہ باِیشان مفوض بود، در یکے از حروب وے را جذبہ ای رسید بعد ازاں در تسع و تسعین و ستمایہ قیل در خمس و عشر و سبعمایۃ والآخر اصح در صحبت شیخ نور الدین عبد الرحمن اسفراینی کرخی رسیدہ و شرف ارشاد یافتہ در خانقاہ سکاکیہ مدت شانزدہ سال صد و چہل اربعین برآوردہ و گویند کہ در سایر اوقات صد و سی اربعین دیگر برآوردہ اند۔ چوں عمر وی بہشتاد و ہشت سال رسید شب جمعہ بیست و دوم رجب ست و ثلاثین و سبعمایہ در برج احرار صوفی آباد بجوار رحمت حق پیوست و در حظیرۂ قطب الاوتاد والدین عبد الوہاب مدفون شدہ۔" (لطائف اشرفی ص ۹۷۔ ۳۷۸)

اگرچہ مندرجۂ بالا بیانات "یحیٰ غلطیوں" سے خالی نہیں ہیں (جس کی وجہ لطائف میں بعد کی تحریف ہی ہوسکتی ہے)، تاہم نفحات و لطایف کی زبان کی یکسانی سے انکار نہیں کیا جاسکتا، نفحات کے الفاظ یہ ہیں:

"وی در اصل از ملوک سمنان است، بعد از پانزدہ سالگی بخدمت سلطان وقت شغل گرفت در یکی از حروب کہ سلطان را با اعدا بودہ وی را جذبہ ای رسید، بعد ازاں در شہور سنہ سبع و ثمانین و ستمایہ در بغداد بصحبت شیخ نور الدین عبد الرحمن کسرقی رسید، در وقت مراجعت از حجاز، و در سنہ تسع و ثمانین و ستمایہ اذن ارشاد یافت و بعد از سنہ عشرین و سبعمایہ در خانقاہ سکاکیہ در مدت شانزدہ سال صد و چہل اربعین برآوردہ۔

و گویند در سایر اوقات صد و سی اربعین دیگر برآوردہ است و چوں عمر وی بہشتاد و ہشت سال رسید شب جمعہ بیست و دوم رجب ست و ثلاثین و سبعمایۃ در برج احرار صوفی آباد

بجانب مشہد مقدس پیوست ودر حظیرۂ قطب زمان عزالدین عبدالوہاب مدفون گشت" ۔ نفحات الانس ص ۴۶۳

(۲) لطائف اشرفی کی جو تحریریں شیخ علاء الدولہ سمنانی سے منسوب ہیں وہ سب نفحات الانس اور شیخ کی کتاب العروہ یا چہل مجلس میں پائی جاتی ہیں، ممکن ہے یہ دونوں کتابیں لطائف اور نفحات دونوں کا ماخذ رہی ہوں لیکن اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ نفحات میں وہی عبارتیں منتخب کی گئی ہیں جو لطائف میں بھی ہیں، انتخاب کی اس یکسانی کو محض ایک اتفاق پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) شیخ علاء الدولہ سمنانی اور شیخ عبدالرزاق کاشانی میں مسئلہ وحدۃ الوجود پر شدید اختلاف تھا، اس مسئلہ پر دونوں بزرگوں میں خط وکتابت ہوئی، شیخ کاشانی اور شیخ سمنانی کے مرید وخلیفہ اقبال سیستانی کے درمیان مسئلہ وحدۃ الوجود، شیخ ابن العربی (متوفی ۶۳۸ھ) اور شیخ علاء الدولہ سمنانی کے بارے میں استفسار و مذاکرہ ہوا، اس مذاکرے کے وقت حضرت سید اشرف بھی موجود تھے، اس گفتگو کی جو تفصیل حضرت سید اشرف نے بیان کی ہے بعینہ وہی نفحات الانس میں بھی منقول ہے، اس لیے اصل ماخذ ہونے کا دعویٰ لطائف اشرفی ہی کر سکتا ہے، اس گفتگو کی تفصیل حضرت سید اشرف نے اس طرح بیان کی ہے:-

> زیرا که معتقد اصحاب تصوف وعمدۂ مواجد ارباب تعرف مسئلۂ وحدۃ الوجود است و اندک نزاعی که درین مسئله بحضرت شیخ عبدالرزاق کاشی و حضرت شیخ علاء الدوله سمنانی افتاد بنابر مصلحتی است ودر آن حین که این هردو اکابر بیک دیگر ارسال مکاتبات بهم دیگر کردند این فقیر و امیر اقبال سیستانی درمیان بوده اند که در راه سلطانیه با شیخ عبدالرزاق امیر اقبال سیستانی همراه بودند از ایشان استفسار آن معنی کرد وے را درین داد و بهره تمام بود که شیخ نزد شان شیخ اکبر وسخنان وے چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته که وی را مردی عظیم الشان

و عالی قدر دیدہ اند و معارف و دیرا بسیاری پسند داما می فرماید کہ دریں سخن کہ حق را عین مطلق گفتہ غلط کردہ اصل ہمہ معارف خود ہمیں سخن است و ازیں بہتر سخنی نیست کہ شیخ تو ابیاں را انکار میکند و جملہ انبیاء و اولیاء و ائمہ بر ایں مذہب بودہ اند، امیر اقبال ایں سخن را بشیخ خود نقل کردہ، شیخ آنرا در جواب نوشتہ است کہ در جمیع ملل و نحل بدیں رسوائی سخن کس نگفتہ است و چوں نیک باز نگری مذہب طبایعیہ و دہریہ بسیار بہتر ازیں عقیدہ و امثال ایں در نفی و ابطال آں سخنان بسیار نوشتہ چوں ایں خبر بشیخ عبدالرزاق کاشی رسید بشیخ رکن الدین علاء الدولہ سمنانی مکتوبی نوشتہ و شیخ آنرا جواب نوشتہ جامع نکات ایشان ہر دو مکتوب را بعبارت آں پسندیدہ بکشان باشارت مبارک نقل کردہ و آں ایں است"

(باقی)

رجال السند والہند (عربی)

اس میں ہند و سندھ کے اُن قابل ذکر ارباب کمال کا تذکرہ و تعارف کیا ہے جو ان علاقوں میں پیدا ہوئے یہیں زندگی گذاری، یا پھر کسی غیر ملک میں گئے، اور وہاں کی آب و ہوا ایسی دامنگیر ہوئی کہ وہیں سپرد خاک ہو گئے، اسی طرح اس میں ان اہل علم کا بھی ذکر آگیا ہے جو تھے تو ہندی و سندی الاصل لیکن پیدا ملک کے باہر ہوئے، اور وہیں ساری زندگی گذار دی، اس میں پہلی صدی سے لیکر ساتویں صدی ہجری تک کے محدثین، فقہا، متکلمین، مورخین، شعرا و ادبا وغیرہ کے حالات زندگی اور ان کے علمی کارناموں کی تفصیل دی گئی ہے،

(از مولانا قاضی اطہر مبارک پوری)

ضخامت ۳۲۸ صفحے۔ قیمت :۔ غلم

منیجر

جگن ناتھ آزاد

از جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب ایم، اے

شبلی کالج کے ایک سابق طالب علم محمد ایوب واقف بی اے نے جگن ناتھ آزاد کے کلام کا انتخاب کیا ہے، انھوں نے مجھ سے کہا کہ میں اس انتخاب پر تقریظ لکھوں، شعر و شاعری پر میں بہت کم لکھتا ہوں، اب کچھ پہلے فارسی شعرا میں تاج الدین ریزہ، شہاب مہمرہ، شمس دبیر اور امیر خسرو اور اردو شعرا میں اشرف علی فغاں، بہادر شاہ ظفر جگر اور شاد عظیم آبادی پر کچھ خامہ فرسائی کی تھی، لیکن ان شعرا پر لکھتے وقت ایسا محسوس ہوا کہ فارسی اور اردو شعرا کو میرے قلم کی ضرورت نہیں، ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ پر میرے قلم سے معلوم نہیں بھلی بری کتنی تحریریں نکلتی رہی ہیں، اور اب میں نے اپنی زندگی کا مشن بنایا ہے کہ اس عہد کی تاریخ کے مختلف موضوعوں پر برابر کچھ نہ کچھ لکھتا رہوں گا، تاکہ اس عہد کے روشن پہلوؤں کا شاید واضح نقشہ سامنے آجائے،

اس پابندی کے باوجود جب مجھ سے کہا گیا کہ میں جگن ناتھ آزاد پر لکھوں تو میرے دل نے کہا کہ ضرور کچھ لکھنا چاہیے، کیوں؟ میں خود نہیں بتا سکتا، یہ ضرور ہے کہ جب کبھی جگن ناتھ آزاد غائبانہ طور پر نگاہوں کے سامنے آجاتے ہیں تو میرے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میں جگن ناتھ آزاد سے ایک شاعر کی حیثیت سے متاثر ہوں یا ایک بہت ہی اچھے انسان کی حیثیت سے ان کی قدر کرتا ہوں، یا ان کی درد بھری آواز کا گرویدہ ہوں یا ان تینوں خوبیوں نے ان میں جو مقناطیسیت پیدا کر دی ہے وہ دوسرے لوگوں کی طرح مجھکو بھی ان کی طرف کھینچتی ہے۔

میں ان کا مداح اور معترف اس وقت ہوا جب ۱۹۵۲ء میں ان کی نظم "بھارت کے مسلمان"
دہلی کے اخبار الجمعیۃ میں پڑھی، تقسیم ہند کے بعد یہ زمانہ مسلمانوں کے لیے بڑی پریشانی اور مایوسی کا
تھا، وہ طرح طرح کے مسائل و مصائب میں گھرے ہوئے تھے، جب یہ نظم شائع ہوئی تو ایسا معلوم
ہوا کہ کسی نے مسلمانوں کے زخم پر مرہم رکھ دیا ہے، اس میں مسلمانوں کی عظمت گذشتہ کی مدح خوانی
تھی، اور ایک للکار کے ساتھ رجز خوانی بھی، وہ دردمند شاعر نے مسلمانوں کو مخاطب کرکے کہا کہ
وہ دانش کدۂ دہر کی شمع فروزاں، مطلع تہذیب کے خورشید درخشاں، ازل سے صدہا جبیں کے طلبگار
مہرومروت کے پرستار، لذت اسرار کے محرم، قاسم و سید کے خزانے کے نگہبان، بسطامی،
بصری، ہجوری اور غزالی کے قصر علم کے وارث ہیں، اجمیر کی درگاہ معلی، کلیر کے ذرات اور
ہانسی کی فضاؤں میں ان کے کیف کی تاثیر اب بھی موجود ہے، سرہند کی مٹی ان کے دم سے فروزاں ہے،
دہلی کا ہر ذرہ ان کی ضو سے منور ہے، پنجاب کی مستی اور گنگوہ کی تقدیس ان ہی کی وجہ سے ہے،
پھر یہ للکر غیرت دلائی کہ وہ اسلام کی تعلیم اور تنظیم کو کیوں بھول بیٹھے ہیں۔

حیرت میں ہوں میں دیکھ کے یہ عالم نسیاں
بھارت کے مسلماں!

پھر مسلمانوں کو یہ کہکر ڈھارس دلائی

ممکن ہے کہ ساحل ہو پس پردۂ طوفاں
بھارت کے مسلماں!

اس شرافت اور اخوت کے جذبات سے بھری ہوئی اس نظم کو پڑھ کر قلبی تسکین اور ذہنی تسلی ہوئی
اور میں نے جناب شاہ معین الدین صاحب ندوی ناظم دار المصنفین کو یہ نظم دکھائی تو وہ بھی میری طرح پڑھکر
بہت متاثر ہوئے، اور ہم دونوں نے طے کیا کہ اس کو معارف میں شائع کیا جائے، حالانکہ معارف میں

کوئی مطبوعہ چیز شائع نہیں ہوئی، چنانچہ فروری ۱۹۵۲ء کے معارف میں یہ نظم شائع ہوئی اور جناب شاہ معین الدین صاحب ندوی نے اس پر یہ نوٹ بھی لکھا:

"یہ نظم جس اخلاص سے لکھی گئی ہے اور جن شریفانہ اور اسلامی جذبات پر مشتمل ہے وہ اس کا ثبوت ہے کہ تعصب و تنگ نظری کے اس تاریک دور میں بھی انسانیت کی شمع گل نہیں ہوگئی ہے۔ اس نظم کی قدر و قیمت اس لیے اور زیادہ بڑھ گئی ہے کہ اس کا لکھنے والا گذشتہ انقلاب کا ستایا ہوا مغربی پنجاب کا ایک خانماں برباد ہندو ہے، یہ نظم اس لائق ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی نگاہوں سے گذرے، اس لیے اس کو اخبار الجمعیۃ سے نقل کیا جاتا ہے، ہم کو امید ہے کہ انسانی اخوت و محبت کی اس آواز کا جواب پاکستان سے بھی دیا جائیگا۔"

یہ نظم معارف میں چھپی تو ہر حلقہ میں شوق سے پڑھی گئی اور "اعتراف و تشکر" کے عنوان سے اس کے جواب میں یحییٰ اعظمی نے ایک نظم لکھی جو اگست ۱۹۵۲ء کے معارف میں چھپی، یہ گویا ہندوستان کے تمام مسلمانوں کی طرف سے اُن جذبات کا اظہار تھا جو ان کے دلوں [illegible] س نظم کے پڑھنے کے بعد پیدا ہوئے، اس پوری نظم کو ایک "نغمۂ دلکش"، "نالۂ دردوز"، "فغان [illegible] [illegible]وز جگر سوز" کہا گیا، جو بالکل صحیح ہے یحییٰ صاحب نے جگن ناتھ آزاد کو مخاطب کرکے کہا

بھارت کے مسلماں پہ ہے یہ تیرا احساں — ممنون ترا کیوں نہ ہو بھارت کا مسلماں

اور اس کا بھی اعتراف کیا گیا کہ جگن ناتھ آزاد نے اپنی نظم سے مسلمانوں کو مدہوشی و غفلت سے جگایا، انکو بھولا ہوا سبق یاد دلایا، ماضی کی روایات کا افسانہ سنایا، عظمت پارینہ کا راز بتایا، اسلام کی، قرآن کی اور دینیات کی تعلیم دی اور پھر کہا

سنتا تھا جسے حاملِ قرآں کی زباں سے — وہ درس ملا اس کو ترے سوزِ فغاں سے

جگن ناتھ آزاد نے اپنے دلِ رنجور اور جذبۂ عالی سے مسلمانوں کے غم کی جو شرح کی تھی اُس کی ممنونیت کا اظہار اس طرح کیا:

حیرت ہے یہ آوازِ حق اس دورِ نفاق میں
ہے شکر کہ ایسے ہیں جواں اب بھی وطن میں

جگن ناتھ آزاد کی یہ نظم معارف سے کراچی کے رسالہ دعوت الحق نے نقل کی اور اس کو بہت ہی "پسندیدہ"، "ہمدردانہ" اور "مخلصانہ جذبات" سے معمور بتایا۔ پھر اس کے جواب میں اسد ملتانی نے اپنی ایک طویل نظم لکھی۔ اس میں جگن ناتھ آزاد کو انسان کی دل سوزی اور غمخواری کا پیکر کہا، اور ان کی نظم کے ہر نکتہ کو نشترِ فصاد سے بھی تیز، ہر حرف کو فکر و نظر کے لیے مہمیز اور ہر نغمہ کو ولولہ انگیز و جنوں خیز اور ہر شعر کو جذبۂ اخلاص سے لبریز بتایا، اور ان کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ

جس دور میں نازاں ہوں تعصب پہ زن و مرد
جس دور میں ہر راہ سے نفرت کی اٹھے گرد
جس دور میں دل مہر و محبت سے ہوئے سرد
اس دور میں موجود ہوں تجھ ایسے بھی ہمدرد
ہوں دیر میں یہ رنگِ حرم دیکھ کے حیراں
ہمدردِ مسلماں

جگن ناتھ آزاد کی یہ نظم اس قدر مقبول ہوئی کہ اسی سال جناب نیاز احمد صدیقی صاحب پرنسپل محمد حسن انٹر کالج جونپور نے اس کو علیحدہ چھپوایا، اور اپنے کالج کے سالانہ مشاعرہ میں اس کو مفت تقسیم کیا، اس مشاعرہ میں جگن ناتھ آزاد بھی شریک تھے، مشاعرہ میں یہ نظم حاضرین نے خود شاعر کی زبانی بھی سنی، میں بھی وہاں موجود تھا، اور جگن ناتھ آزاد کو پہلی دفعہ دیکھا تھا، اور جب ان کی درد بھری آواز مشاعرہ میں سنی تو بار بار دل سوال کر رہا تھا کہ ان کی آواز زیادہ دل کش ہے یا ان کی شاعری، اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ دونوں ہی دلکش ہیں، وہ اپنی درد بھری آواز میں جب یہ نظم سنا رہے تھے تو سامعین میں زندگی کے پورے آثار دکھائی دے رہے تھے، اور جب انھوں نے یہ سنایا

اور عزم سے پھر تھام ذرا دامنِ ایماں
بھارت کے مسلماں!

اور پھر یہ کہ

ممکن ہو تو پھر ڈھونڈھ گنوائے ہوئے سامان

بھارت کے مسلماں!

تو اسد ملتانی کا یہ مصرع بے اختیار میری زبان پر آرہا تھا،

ہوں دیر میں یہ رنگِ حرم دیکھ کے حیراں

ہمدردِ مسلماں!

اسی مشاعرہ میں انھوں نے اپنی وہ غزل بھی سنائی جس کا مطلع یہ ہے:

تری بزمِ طرب میں سوزِ پنہاں لیکے آیا ہوں — چمن میں یادِ ایامِ بہاراں لے کے آیا ہوں

یہ وہ غزل ہے جو انھوں نے ۱۹۴۷ء کے بعد لاہور جاکر ایک مشاعرہ میں پڑھی، ان کا مولد مغربی پنجاب کا ایک چھوٹا سا شہر عیسیٰ خیل ہے لیکن ان کی نشوونما لاہور میں ہوئی۔

ان کو لاہور سے بڑی شیفتگی ہے، اس کو خیرباد کہنے کے بعد بھی ان کو اس کے جیسا شہر ہندوستان کیا یورپ میں بھی نظر نہ آیا، وہ اس کو تہذیب و ادب کی منزل گاہ، سینۂ پنجاب کا دل، بلدۂ مینو سواد اور جنتِ نگاہ سمجھتے ہیں، ان کو اس کی بادِ صبح میں تاثیرِ شراب اور اس کے ذروں میں بجلیوں کی آب و تاب نظر آتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ حالات کے تحت میں خود تو دہلی آگیا لیکن میرا دل لاہور میں رہا، مدتوں تک پارلیمنٹ اسٹریٹ کے بجائے مال روڈ کا نام زبان پر آیا، چاندنی چوک کا لفظ بڑی مشکل سے زبان پر چڑھا، بلا ارادہ جو نام زبان پر آتا تھا، وہ انارکلی کا تھا، بات جمنا کی ہوتی تھی تو زبان پر لفظ راوی کا ہوتا تھا،

اپنی نظر کا کیا علاج اپنی نظر کو کیا کروں — اپنے چمن کو چھوڑ کر جم نہ سکی کہیں نظر

ان جذبات کے ساتھ جب وہ دہلی سے پہلی دفعہ لاہور پہنچے اور ایک مشاعرہ میں شرکت کی تو ان کو

غزل پڑھی تو اس غزل کا ہر شعر ان کے اصلی وطن کے ہجر و فراق میں ان کے خون دل کا ایک قطرہ اور ان کے آنسو کی ایک بوند معلوم ہوئی جس کا اعتراف خود لاہور والوں نے بھی کیا عبد المجید سالک مرحوم نے لکھا ہے، جب پاکستان نے اس شاعر کو دعوت دی کہ "پھر اپنی اجڑی انجمن کو واپس آ تو لاہور کو جو شاعر کے نزدیک کعبۂ علم و فن ہے، مخاطب کرکے کہتا ہے

میں اپنے گھر میں آیا ہوں مگر انداز تو دیکھو کہ اپنے آپ کو مانند مہماں لے کے آیا ہوں

تمھارے واسطے اے دوستو میں اور کیا لاتا وطن کی صبح تک شام غریباں لے کے آیا ہوں"

عبد المجید سالک کا یہ بھی بیان ہے کہ اس سادہ، سلیس اور سہل ممتنع غزل کو پاکستانیوں نے جتنی دفعہ آزاد کے پُر درد لہجے میں سنا ان کے دلوں میں ہوکیں اٹھیں،

عبد المجید سالک کو اس کا بھی احساس رہا کہ جگن ناتھ کی شاعری تقسیم ہند کے بعد جذبۂ فراق وطن کی آہوں اور سسکیوں کی سرمایہ دار بن گئی، اور یہ خیال بالکل صحیح ہے،

آزاد اپنے نئے وطن ہندوستان کی عظمت کے ہر حال میں قائل ہیں، اس کو وہ خطۂ جنت نشان، سجدہ گاہ قدسیاں، منبع انوار حق، قبلۂ عرفانیاں، وقار علم و فن سمجھتے ہیں، بنارس کی صبح، اودھ کی شام، بنگال کی رعنائیاں اور پنجاب کی زیبائیاں دیکھ کر مست ہو جاتے ہیں، ان کو فخر ہے کہ یہ کرشن، گوتم اور نانک کا گہوارہ رہا ہے، یہاں اجمیر کی درگاہ ہے، یہاں صابر عنبر چکاں اور کاکی گوہر فشاں رہے، یہ میر و غالب کا وطن ہے، یہاں علم و ہنر کا کارواں ایران سے آیا، اور اس کی فضا کو چمکا گیا، یہاں عرفی جیسا شیریں زبان، فیضی جیسا جادو بیان، مشہدی جیسا نکتہ داں، سرمد، کلیم اور آملی جیسے شاعران درفشاں، ٹیگور جیسا الہام بیان اور قاضی جیسا نغمہ خواں ہوا، غرض کہ ایک وطن سے محبت کرنے کے لیے جتنی چیزیں ان کے لیے ہونی چاہئیں، وہ سب ان کے لیے یہاں موجود ہیں، لیکن وہ جب کبھی اپنے پرانے وطن پاکستان کی طرف روانہ ہوئے تو ان میں جذبات کا طوفان امڈ پڑا ہے، وہ دہلی آنے کے بعد

پہلی دفعہ پاکستان کے قرب وجوار میں پہنچے تو ان کو یہ ارضِ وطن بھی ایک ارضِ پاک نظر آئی، ان کو یہاں بھی قطب عالم کا ضمیر تابناک، نور کا جوہر اور ادراک میں عشق رقصاں دکھائی دیا، ان کو یہ اب بھی اس لیے پسند ہے کہ یہ ہیر رانجھے کی زمین ہے، سوہنی و مہینوال کی بزم حسین ہے، وارث شاہ کی فکر کا مسکن ہے، یہ نانک کی نظر سے فیضیاب ہے، اس پر رام تیرتھ کا نور افشاں رہا ہے، اور پھر اس کو مخاطب کرکے کہتے ہیں:

میں کہ تیرا ہی گلِ صد پارہ ہوں　　نکہتِ گل کی طرح آوارہ ہوں

دشتِ غربت میں وطن سے دور ہوں　　پھول ہوں اپنے چمن سے دور ہوں

اور جب وہ واگہ کی سرحد پر پہنچے تو ان کی پلکوں پر اشک رواں ہوگئے جو ہزاروں تلخ حقائق اور ہزاروں افسانے سنا رہے تھے، اسی عالم میں وہ کہہ اٹھے،

وطن میں ایک غریب الدیار آتا ہے　　خدا کرے کہ اسے یاں کوئی نہ پہچانے

لیکن ان کا وطن ان کے غم سے بے خبر نہ تھا، اس لیے ان کے وطن کی روح بھی پکار اٹھی،

وطن کو بھولنے والے وطن کو واپس آ　　غزالِ دشتِ ختن پھر ختن کو واپس آ

اداس اداس ہیں پھولوں کے چہرہ ہائے جمیل　　تو اے بہارِ چمن پھر چمن کو واپس آ

ترے فراق میں گریاں ہے چشمِ راوی و سندھ　　اسی فضا اسی بزمِ کہن کو واپس آ

ان اپنی انجمن آرائیوں کی تجھ کو قسم

پھر اپنی اجڑی ہوئی انجمن کو واپس آ

اور جب وہ لاہور پہنچے تو پھر وہ غزل کہہ کر خود روئے اور سننے والے کو رلایا جس کا ذکر اوپر آچکا ہے،

وہ اپنے معنوی استاد اقبال کی لحد پر بھی سلام کرنے لیے پہنچے، جن کو وہ ایک شاعر روشن ضمیر،

کاروانِ فکر تاباں کا امیر، محرمِ رازِ حیات، واقفِ سرِّ مقاماتِ حیات اور سینۂ مشرق کا قلبِ سلیم کہتے ہیں، اور ان کو یہ کہکر خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں

تری نگاہ گئی بزمِ کہکشاں سے پرے — وجود اگرچہ رہا بزمِ خاک کا پابند
مہ و ستارہ و برقِ طپاں و مہرِ مبیں — تری نگاہ نے ڈالی کہاں کہاں نہ کمند

اور پھر تری کشادہ دلی سے یہ اعتراف بھی کرتے ہیں

سکونِ صبح میں پایا ہے میں نے دل کا حضور — ترے کلام میں پائی ہے میں نے دل کی کشاد

اور جب لاہور سے لائل پور جاتے ہیں تو اپنے پرانے ساتھیوں کو یاد کرکے بے چین ہو جاتے ہیں، ان کی نظریں ان کو ڈھونڈھتی ہیں مگر نہیں پاتیں،

جن کے طفیل باغ و بہاراں تھی زندگی — وہ دوست وہ حبیب نہ جانے کہاں گئے
ملتا نہیں چمن میں کہیں ان کا اب نشاں — اے بجلیو! تمھارے نشانے کہاں گئے

وہ اسی طرح راولپنڈی اور مری کو یاد کرکے اپنے اضطراب کا اظہار کرتے ہیں، ان کو حفیظ جالندھری کی یاد ستا رہی ہے، فیض احمد فیض کو یاد کرکے بے قرار ہو جاتے ہیں، اب بھی احمد ندیم کو اپنے گوشۂ دل میں جگہ دیے ہوئے ہیں، ممتاز حسین کو اپنی نگاہوں کے سامنے پاتے ہیں، ان کو دکھ ہے کہ وہ ظہیر کاشمیری سے بچھڑ گئے، وہ عبد العزیز فطرت، اظہر امرتسری، ضیا سرحدی، ممتاز قریشی، فضل الرحمٰن اشک، وقار انبالوی، عبد المجید سالک مرحوم، مولانا ظفر علی خاں مرحوم حامد علی خاں، حفیظ ہوشیار پوری، مولانا صلاح الدین احمد، ڈاکٹر سید عبد اللہ، عاشق بٹالوی، باری علیگ، چراغ حسن حسرت مرحوم، اختر شیرانی مرحوم، احسان دانش، محمد اقبال (وائس پرنسپل اورینٹل کالج) سید حامد علی، صوفی غلام تبسم کی گذشتہ صحبتوں کی یادوں کے چراغ اب بھی اپنے دل میں روشن کیے ہوئے ہیں، جیسا کہ ان کی نظم تمنا کے کنارے (۱۹۴۸ء) اور کتابچہ تغیر سے گزشتہ دورِ شباب

سے ظاہر ہوگا۔

اس سلسلہ میں ان کی نظموں میں وہ نظم زیادہ قابل توجہ ہے جو انھوں نے اپنے استاد تاجور نجیب آبادی کے مزار پر پہنچ کر کہی تھی، ان کو تاجور نجیب آبادی سے بڑی عقیدت تھی، جن کے افکار سے انھوں نے پورا فیض اٹھایا، تاجور بھی ان کو اپنا "پسر" اور "نورِ نظر" ہی سمجھتے رہے، مزار پر آزاد اپنے گوشِ دل سے اپنے استاد کی نصیحت سنتے ہیں کہ وہ کسی اور باغ کے پھول تھے لیکن کسی اور جگہ جا کر مہکے، اب ان کی تہذیب کی انجمن ایک نئی دنیا ضرور ہوگئی ہے لیکن کسی حال میں ان کا گزرشتگیِ دل کی طرف نہ ہو اور افکار کی پستی اس کے دل کے مسکن میں نہ ہو، اور نامرادی کا کانٹا اس کے گلشن میں نہ ہو، اس کے بعد کے ٹکڑے یہ ہیں

ہند میں مسلم کو بیگانہ کوئی کہنے نہ پائے — یہ غلط بنیاد افسانہ کوئی کہنے نہ پائے
اس طرح مسلم رہے ہندوستاں کی گود میں — جس طرح رہتا ہے بچہ اپنی ماں کی گود میں
بے خطر ہو جان بھی مسلم کی اور ایمان بھی — مال بھی اس کا حفاظت میں ہو اس کی آن بھی

اس کے بعد جو اشعار ہیں وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے اندرونی جذبات اور حقیقی احساسات کی بالکل صحیح ترجمانی اور آئینہ داری ہے، شاعر نے گویا مسلمانوں کے دلوں میں بیٹھ کر یہ بات لکھی ہے،

پوچھنا ہو تو پھر اس کی وفاداری کو دیکھ — دیکھ اپنے خون سے پھر اس کی گلکاری کو دیکھ
جان لڑا دیگا یہ خود ہندوستاں کے واسطے — جس طرح مٹتا ہے بلبل گلستاں کے واسطے
یہ سراسر پیکرِ جذبات ہے دیوانہ ہے — شمع ہو اخلاص کی روشن تو یہ پروانہ ہے
اس میں مرنے کا ہے جذبہ وفا کے نام پر — عورتیں جس طرح مرتی ہیں حیا کے نام پر
اس کی فطرت [illegible] — اس کو اپنا کہہ تو پھر جس طرح چاہے اسکو موڑ
شرط صرف اتنی ہے اس کو اعتماد احساس ہو — بس یقیں کا اعتماد سرمایہ اسکے پاس ہو

اس وطن میں اک حقیقت ہے یہ افسانہ نہیں
یہ اسی گلشن کا ہے اک پھول بیگانہ نہیں

اوپر کے تمام اشعار کو پڑھکر گمان ہوتا ہے کہ جگن ناتھ آزاد ہندوستانی ہونے کے بعد بھی پاکستانی ہیں، ہندوستان کے سیاسی اخلاق میں کسی ہندوستانی کا پاکستانی ہونا بہت بڑا جرم ہے لیکن جگن ناتھ آزاد کے لیے یہ بڑا وصف ہے، ہندوستان میں پاکستان کے خلاف نفرت، پاکستان میں ہندوستان سے بیزاری کو وطن دوستی سمجھا جاتا ہے، ایسے ماحول میں جگن ناتھ آزاد نے پاکستانی بن کر جن تعمیری جذبات سے اخلاص، محبت، مروت، مودت، انسانیت، ہمدردی، دلنوازی، دلداری، دردمندی، فراخدلی اور وسیع المشربی کی قدروں کو ابھارا ہے، وہ سیاسی معاہدوں اور تحفظات سے زیادہ موثر ہیں، اور ان ہی کے ذریعہ سے ٹوٹے ہوئے دل جوڑے جاسکتے ہیں، اس سلسلہ میں آزاد کو جو تھوڑی بہت کامیابی ہوئی ہے وہ ان ہی کے الفاظ میں سنیے:

"مشاعروں کے سلسلہ میں مغربی پاکستان اور مشرقی پاکستان جانے کا اتفاق کئی بار ہوا، بعض دفعہ تو سال میں تین تین چار چار چکر بھی لگے لیکن ہر بار جاکر تشنگی بڑھتی ہی رہی، یوں تو میرا سارا کلام ان ہی تاثرات سے لبریز ہے، لیکن طویل نظم "وطن میں اجنبی" کا پس منظر خاص طور سے یہی ہے، اس نظم کی تشکیل میں لاہور اور راولپنڈی سے میرا احساس جدائی ہی کارفرما نہیں ہے بلکہ اس پذیرائی اور محبت کا ردعمل بھی جاری و ساری ہے جس کا احساس مجھے مغربی اور مشرقی پاکستان کے مختلف شہروں میں متعدد بار جاکر ہوا، یہ شہر صرف لاہور اور راولپنڈی ہی نہیں، بلکہ کراچی، ملتان، لائل پور، اور حیدرآباد کے علاوہ مشرقی پاکستان کے بعض شہر مثلاً ڈھاکہ، نرائن گنج، چٹاگانگ اور کھلنا وغیرہ بھی اس فہرست میں شامل ہیں جن کے ساتھ تقسیم ہند سے پہلے میرا کوئی تعلق نہیں تھا۔"

اتنے ہی پر آزاد اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنے تاثرات کا اظہار ان ہی واضح الفاظ میں کرتے ہیں :

"ہر مشاعرہ سے میں یہ تاثر لے کر آیا کہ تقسیم کے باوجود کوئی نہ کوئی رشتۂ مودت ایسا ہے جو
جو ان دونوں ملکوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مضبوطی سے وابستہ کیے ہوئے ہے،
خدا جانے اس کا سبب وہ انسان دوستی ہے جس سے اردو کا خمیر اٹھا ہے یا پاکستان والوں کا
وہ جذبۂ مہمان نوازی ہے جس کے متعلق علامہ اقبال مرحوم فرما گئے ہیں

مسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دلنوازی کا

لیکن کوئی نہ کوئی بات ہے ضرور جو ابھی تقسیم کے باوجود دلوں کو آپس میں ملائے ہوئے ہے"۔

اور "یہ کوئی نہ کوئی بات" زیادہ چھپی ڈھکی نہیں ہے، آزاد دلدار اور دلنواز بنکر گئے تو ان کو بھی دلداری اور دلنوازی ملی، اس جنس کی جہاں بھی کمی ہوگی وہاں شرافت اور محبت کا بھی فقدان ہوگا، ہندوستان یا پاکستان جہاں کہیں بھی مسلمان ہیں، ان کی فطرت کا صحیح اندازہ خود آزاد نے لگایا ہے کہ وہ سراسر جذبات ہوتے ہیں، اگر ان کو اخلاص کی شمع کہیں مل جاتی ہے تو وہ دیوانہ وار اس کے پروانے بنجاتے ہیں، اور جذبۂ وفا کے نام پر اس طرح مرتے ہیں، جس طرح عورتیں حیا کے نام پر مرتی ہیں، آزاد نے پاکستان میں جاکر اخلاص کی شمع روشن کی تو پروانے بھی جمع ہوگئے، خود ان کی وفا کو دیکھ کر پاکستان کا بھی جذبۂ وفا بیدار ہوا، آزاد کی حسب ذیل تحریروں کی دل لگی کی بات سے دل لگی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے،

"میں پنجاب یونیورسٹی لاہور کے مشاعرہ میں شرکت کے بعد دہلی واپس آرہا تھا، میرے
دوست محمد طفیل مدیر نقوش نے مجھے رخصت کرتے وقت مٹھائی کا ڈبہ دیتے ہوئے
کہا تمھیں تو ہم یوں رخصت کرنے میں جیسے بیٹی کو گھر سے رخصت کیا جاتا ہے"

ایک ہندوستانی ہندو اور ایک پاکستانی مسلمان کے یہ شریفانہ [illegible] ت سیاسی ...

وقتی مصلحتوں سے نہیں پیدا ہو سکتے ہیں بلکہ اسی وقت ابھر سکتے ہیں جب دونوں کے دلوں کے پیانے شراب محبت سے لبریز ہوں، ان دونوں کے دلوں میں محبت کی ارغوانی شراب بھری ہوئی تھی جو ملنے سے ابل پڑی، ہندوستان و پاکستان کے لوگوں کے ہاتھوں میں جب محبت کے مینا و ساغر ہوں گے تب ہی دونوں ایک دوسرے کے قریب ہو سکتے ہیں،

اس لحاظ سے جگن ناتھ آزاد ہندوستان و پاکستان کے درمیان خوشگوار تعلقات کے قابل قدر قاصد کہلانے کے مستحق ہیں، لیکن اس وقت جب کہ تعصب، نفرت اور عداوت کا طوفان دونوں طرف امنڈ رہا ہے، ان کے شریفانہ جذبات کی قدر نہیں ہو سکتی، اور ان کو خود اس کا احساس ہے،

جنوں کارفرما ہو جہاں اطراف عالم میں وہاں ہم عقل کی محفل سجائیں بھی تو کیا ہوگا،

جہاں ماحول پر نفرت ہی نفرت راج کرتی ہو وہاں ہم پیار کی دنیا بسائیں بھی تو کیا ہوگا

پھر بھی انھوں نے "عزم کی مشعل" ہاتھ میں لے کر اپنے دل ہی کو اپنا راہ نما بنایا ہے، یہ لکھتے وقت بے اختیار قلم سے یہ بات نکل رہی ہے، کہ آزاد کے اس عزم اور رہنمائی میں وہی روح کام کر رہی ہے، جو آج سے ساڑھے سات سو برس پہلے امیر خسرو کی بعض مثنویوں اور نظموں پر چھائی ہوئی تھی، ان دونوں کا موازنہ ہرگز مقصود نہیں، لیکن یہ لکھے بغیر بھی نہیں رہا جاتا ہے کہ امیر خسرو عشق الٰہی، عشق رسول اور عشق مرشد کے کشتہ ہوتے ہوئے بھی وطن کی محبت میں شاعرانہ زبان میں پکار اٹھے تھے۔

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست

خلق می گوید کہ خسرو بت پرستی می کند آرے آرے می کنم با خلق و عالم کار نیست

اسی طرح جگن ناتھ آزاد ہندوستانی ہو کر پاکستان کی محبت میں سرشار ہیں، اور وہ بھی امیر خسرو کی طرح کہہ گئے ہیں:

ز فریب شے مجھے دیرکا نہ مجھے طلسم حرم دکھا   میں پئے ہوں دیدۂ حرم سے اب مجھے شوق دیدۂ حرم نہیں

امیر خسرو جب دہلی سے کچھ دنوں کے لیے باہر جاتے اور واپس آتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ ایک چرند خزاں کی صعوبتیں برداشت کرکے پھر ایک پر بہار باغ میں پہنچ گیا ہے، وہ دہلی کو جنت عدن اور باغ ارم سمجھتے تھے، ان کو دہلی کی گرم ہوا بھی پسند تھی، غایت محبت میں اس کی تاویل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آفتاب کو اس زمین سے عشق ہے، عشق کی گرمی کی وجہ سے یہاں کی ہوا گرم ہوگئی ہے، وہ دہلی کو بغداد، مصر، خطا، خراسان، تبریز، ترمذ، بخارا اور خوارزم وغیرہ پر ترجیح دیتے ہیں، اسی طرح جگن ناتھ کو اگر لاہور یورپ کے تمام شہروں سے زیادہ خوبصورت نظر آیا تو کوئی تعجب کی بات نہیں، وطن پرستی کا یہ جذبہ ہر لحاظ سے قابل قدر ہے،

یہ لکھنے کو بھی جی چاہتا ہے کہ خسرو جن سلاطین سے وابستہ رہے، انھوں نے جنگ کے سلسلہ میں ہندو راجاؤں کے خلاف بڑی بڑی لڑائیاں لڑیں، جن میں ہر طرح کی خونریزی اور غارت گری ہوئی، اس کے باوجود خسرو کو ہندوؤں سے محبت رہی، اس لیے کہ وہ ان کے ہموطن تھے، وہ اپنی مثنوی دول رانی خضر خاں میں لکھتے ہیں کہ ہندو آگ کی پرستش اس لیے کرتے ہیں کہ اس میں امید وصل فروزاں رہتی ہے، اور آگ میں فنا ہوکر بقا حاصل ہوتی ہے، خسرو نے اس جذبہ کی قدر کرنے کا مشورہ دیا ہے، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہندو مرد اور عورت دونوں میں وفا شعاری کا جذبہ ہوتا ہے، ہندو اپنی وفاداری میں تلوار اور آگ سے اپنی جان دے سکتا ہے، ایک ہندو عورت اپنے شوہر کی خاطر جل کر راکھ ہو جاتی ہے، ہندو مرد اپنے بت اور مالک کے لیے جان کی بھینٹ چڑھا دیتا ہے، اسلام نے ان چیزوں کو روا نہیں رکھا ہے، لیکن یہ بڑی کارگذاری ہے، اگر اسلام اس کی اجازت دیتا تو بہت سے مسلمان اس سعادت کو حاصل کرنے میں اپنی جانیں قربان کر دیتے۔

جگن ناتھ آزاد نے بھی اپنی آنکھوں سے ہند و مسلمان کے درمیان خونریزی اور فسادات دیکھے ہیں، دھرم اور مذہب کی دنیا میں تہذیب کو جنون کی لہر میں بہتے دیکھا ہے، معین الدین چشتی کی زمین پر اور کرشن کے گھر میں مشرکو الم کی داستان کہتے ہوئے سنا ہے، انس و وفا کی جس زمین میں گرو نانک نے اپنے دلنشین نغمات سنائے تھے، وہاں ابن آدم کو ایسے افعال زبوں کرتے ہوئے دیکھا جن سے درندوں کو کیا ابلیس کو بھی شرم آئے، پھر جہاں قاضی نذر الاسلام کے پایہ کے ترانے گائے گئے، وہاں جنون انگیز نعرے بلند ہوئے، جہاں ٹیگور کا جام وفا چھلکتا رہا وہاں انسان کے خون کی بارش ہوئی، ان نظاروں کو دیکھنے کے باوجود جگن ناتھ آزاد کا دل خسرو کی طرح اپنے ہموطنوں کی محبت سے سرشار رہا، جس طرح خسرو اپنے ہندو ہموطنوں کی اچھائیوں کے معترف رہے ہے، اسی طرح آزاد بھی اپنے مسلمان ہموطنوں کی خوبیوں کا راگ الاپتے ہیں خسرو نے راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کے باوجود ہندوؤں کی بت پرستی میں اخلاص، وفا اور امید وصل کی شمع کو فروزاں پایا، تو جگن ناتھ آزاد نے بھی ہندو ہونے کے باوجود اسلام کی تعلیم میں مہر، محبت، اخلاص، مروت، صداقت کی حقیقت کو فروزاں دیکھا،

اسلام تو مہر اور محبت کا بیاں ہے اخلاص کی روداد مروت کا بیاں ہے

ہر شعبۂ ہستی میں صداقت کا بیاں ہے اک زندہ و پائندہ حقیقت کا بیاں ہے

کیوں دل میں ترے ہو نہ حقیقت یہ فروزاں

بھارت کے مسلماں

جس طرح خسرو عورتوں اور مردوں کے جذبۂ وفا شعاری کے مداح رہے، اسی طرح جگن ناتھ آزاد کو بھی اس کا احساس ہے کہ ایک مسلمان جذبۂ وفا کے نام پر اس طرح مرتا ہے جس طرح عورتیں حیا کے نام پر مرتی ہیں، جگن ناتھ آزاد کی یہ نظم پہلے ناظرین کی نظر سے گزر چکی ہے۔

خسرو فارسی کے جلیل القدر شاعر تھے، فارسی ان کی مادری زبان تھی لیکن وہ ہندوستان

کی تمام زبانوں مثلاً سنسکرت، ہندی، سندھی، دھور سمندری تلنگی گجری، گوری، بنگالی اودھی وغیرہ کے بھی رمز شناس تھے، جیسا کہ انھوں نے اپنی مثنوی میں ذکر کیا ہے، فارسی کے مقابلہ میں دوسری زبانوں سے تعصب اس لیے پسند نہیں کیا کہ وہ اس زبان کے شاعر ہیں یا یہ انکی مادری زبان ہے یا اس وقت کی سرکاری زبان تھی، وہ دل کھول کر ہندوستانی زبانوں کی تعریف کرتے ہیں، اپنی مثنوی نُہ سپہر میں اعتراف کرتے ہیں کہ سنسکرت فارسی سے بہتر زبان ہے، ہندی کے بہت بڑے شاعر تھے، اور بڑے فخر کے ساتھ کہتے ہیں

چو من طوطی ہندم ار راست پرسی ز من ہندوی پرس تا نغز گویم

وہ یہانتک کہتے ہیں کہ یہ شور وغل کہ میری زبان دوسروں کی زبان سے بہتر ہے یا دری شربت قند ہے اور دوسری سرکہ ایک بیہودہ گفتگو ہے،

جس جذبہ نے خسرو کو ہندوستان کی زبانوں میں سنسکرت اور ہندی سے محبت کرنا سکھایا، اسی جذبہ نے جگن ناتھ آزاد کو بھی اردو کا قدردان بنایا، وہ لکھتے ہیں:

"میری مادری زبان پنجابی ہے لیکن اوڑھنا بچھونا اردو ہے ..... اس زبان کو اپنی زبان سمجھتا ہوں جس کی ترقی میں مجھے ہندوستان کی ترقی پنہاں نظر آتی ہے اردو کی ادبی روایات کو اپنا قومی سرمایہ سمجھتا ہوں، اور ایک محب وطن ہندوستانی کی حیثیت سے ان پر فخر کرتا ہوں"

ان کو اردو سے صرف اس لیے محبت نہیں کہ وہ اس زبان میں شعر کہتے ہیں اور اسی کے ذریعہ اپنے مافی الضمیر کو پڑھنے والوں اور سننے والوں تک پہنچا دیتے ہیں، بلکہ اس لیے بھی اسکے قائل ہیں کہ ان کو اس کے طرز تکلم میں اخلاص اور بولی میں پیار محسوس ہوتا ہے

غلط ہے جو سمجھتا ہے اسے اغیار کی بولی یہ ہے اخلاص کی طرز تکلم پیار کی بولی

ان کو اس سے اس لیے بھی محبت ہے کہ یہ ہندوؤں کی بھی زبان ہے، اس دعوے کے ثبوت میں اپنی نظم اردو میں ان تمام ہندو شاعروں، افسانہ نویسوں، ناول نگاروں، مصنفوں اور مقالہ نگاروں کا ذکر کرتے ہیں، جنھوں نے چمن اردو کی آبیاری کی ہے، ہم بھی ان کے ناموں کی محض فہرست یہاں پر درج کرتے ہیں، تاکہ ناظرین متحیر ہو کر ان کے نام پڑھیں، اور پھر ان کے کارناموں کو جاننے کی کوشش کریں۔

مہاراج بہادر برق، برج نرائن چکبست، درگا سہائے سرور، رتن ناتھ سرشار، دیا شنکر نسیم، رگھوپتی سہائے فراق، ہرگوپال تفتہ، تلوک چند محروم، میلا رام وفا، ہری چند اختر، عرش ملسیانی، جوش ملسیانی، پریم چند نظر، پنڈت بیک راج نظر، بشیشور پرشاد منور، نوبت رائے نظر، دوارکا پرشاد افق، سورج نرائن مہر، گوپی ناتھ امن، دیا نرائن نگم، جواہر سنگھ جوہر، مہاراجہ کشن پرشاد، گنگا پرشاد اوج، دینا ناتھ متحیر، راجہ نول رائے وفا، کنہیا لال دل، انند رام مخلص، گنگا رام تسلی، جگت موہن لال رواں، جانکی ناتھ مدن، امرناتھ ساحر، رائے سرب سنگھ دیوانہ، راجہ جسونت سنگھ پروانہ، لچھمن پرشاد صدر، سادھو رام جوہر، بنواری لال شعلہ، چندر بھان برہمن، راجندر سنگھ بیدی، اپندر ناتھ اشک، کنہیا لال کپور، مہندر ناتھ اشک، رامانند ساگر، بلونت سنگھ، کرشن چندر، ستیارتھی، دیوتی سرن شرما، مخمور جالندھری، نریش کمار شاد، گوپال متل، تاجور سامری، ذکر تونسوی، رام کرشن مضطر، کرتار سنگھ دگل، انند نرائن ملا، پرکاش پنڈت، ہنس راج رہبر، رام چند سنگھ شیدا، اور پنڈت برج موہن کیفی،

آزاد نے ان ناموں کے ذکر میں کسی تاریخی ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا ہے، بلکہ جیسے جیسے ان کے نام ان کے خیال میں آتے گئے، وہ نظم میں شامل کرتے گئے، لیکن جس اختصار سے ان کے کارناموں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ ایجاز کی ایک روشن مثال ہے۔

(باقی)

مشائخِ گردیزیہ کا تعلق اضلاعِ مشرقی سے

از جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارک پوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

(۱) مولانا شیخ حسن بن طاہر جونپوری ۹۰۹ھ خلیفہ راجہ سید حامد مانک پوریؒ

مولانا شیخ حسن بن طاہر عباسی جونپوریؒ بڑے عالم و فقیہ اور ہندوستان کے مشہور مشائخ میں سے ہیں، بہار میں پیدا ہوئے، بچپن ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا، اس زمانہ میں ملک العلماء قاضی شہاب الدین دولت آبادی کے جونپوری تلامذہ کا شہرہ دور دور تک تھا، اور اہل طلب ادھر کا رخ کر رہے تھے، اس لیے آپ نے بھی اپنے والد کے ہمراہ جونپور آکر، ان بزرگوں سے پڑھ کر علوم دینیہ میں کمال حاصل کیا، اس کے بعد راجہ سید حامد شاہ مانک پوریؒ سے طریقۂ چشتیہ حاصل کیا، شیخ نے اپنے مرید و خلیفہ کو کمال الحق کا لقب دیکر فرمایا کہ حسن قیامت تک حجت ہیں، سکندر لودھی کے عہد حکومت میں جونپور سے آگرہ چلے گئے، پھر وہاں سے دہلی جا کر مقیم ہو گئے، اور وہیں ربیع الاول ۹۰۹ھ میں وفات پائی۔

آپ کے تلامذہ و مریدین میں قاضی خان ظفرآبادی ۹۵۹ھ کبار مشائخ چشتیہ میں ہیں، ستر سال کی عمر میں مروجہ علوم سے فارغ ہو کر شیخ حسن بن طاہر کی خدمت میں تیس سال تک رہے، اور علم طریقت حاصل کیا، شیخ سالار بن ہبۃ الدین کڑوی ۹۲۶ھ نے بھی شیخ حسن ہی سے خرقۂ خلافت پہنا، اور آپ کے صاحبزادے مولانا شیخ محمد بن حسن بن طاہر حنفی جونپوریؒ ۹۲۶ھ نامور فقیہ و محدث گذرے ہیں، حرمین شریفین اور یمن کا سفر کرکے علم و طریقت کی تحصیل کی، اور واپس آکر دہلی میں سکونت

اختیار کی، ان کے تلامذہ میں شیخ عبدالرزاق جھنجھانویؒ اور شیخ عبدالملک بن عبدالغفور پانی پتی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں،

(۲) شیخ بہاء الدین جونپوری ۹۱۱ھ
خلیفہ راجہ سید حامد مانک پوری

شیخ بہاء الدین بن خلق اللہ بن مبارک عمری جونپوریؒ نے مولانا محمد بن عیسیٰ جونپوریؒ سے دینی علوم حاصل کیے، اور نو سال تک راجہ سید حامد مانک پوری کی خدمت و صحبت میں رہ کر طریقت حاصل کی، نیز دوسرے اساتذہ و شیوخ سے فیض اٹھایا، تیس سال سے زیادہ مکہ مکرمہ میں رہے، جبل ابوقبیس کے ایک زاویہ میں رہتے تھے، اور ہر نماز کے لیے حرم شریف آتے تھے، اس مدت میں وہاں کے علماء و محدثین اور شیوخ سے علم و معرفت کی تحصیل فرماتے رہے، بڑے محدث و فقیہ تھے، سو سال سے زائد تک تندرست و توانا رہ کر رمضان ۹۱۱ھ میں وفات پائی،

آپ کے خلفاء میں شیخ علی بن قوام الدین میر علی عاشقان (سرائے میر) متوفی ۹۵۵ھ بہت مشہور ہیں، آپ طریقہ عشقیہ میں اپنے زمانہ کے یکتا بزرگ اور صاحب جذب و تصرف شیخ تھے، طریقہ شطاریہ شیخ عبدالقدوس نظام آبادیؒ سے حاصل کیا تھا، ۹ صفر ۹۵۵ھ میں سرائے میر (اعظم گڈھ) میں انتقال فرمایا۔

میر علی عاشقان کے خلفاء و مریدین میں شیخ مبارک بن خیر الدین الٰہی جونپوری ۹۰۳ھ خاص مقام رکھتے ہیں، آپ نے ایک مدت تک اپنے شیخ کی خدمت و صحبت میں رہ کر مشیخت حاصل کی، انکے والد شیخ خیر الدین ظفرآباد سے اہل (اعظم گڈھ) میں آکر آباد ہو گئے، اور قریب ہی خیر الدین پور نامی گاؤں بسا کر باپ بیٹے رہتے تھے، شیخ مبارک سے مولانا محمد درویش جونپوری غازیپوری ۹۹۰ھ نے تعلیم حاصل کی، ان کا وطن نونہرہ (غازیپور) تھا، طلب علم میں جونپور آئے، اور شیخ مبارک کے زاویہ میں رہ کر اپنی تعلیم حاصل کی کہ درس و تدریس اور افتاء میں یکتا بنکر نکلے، شیخ مبارک نے ان سے اپنی بیٹی کی شادی بھی کر دی تھی، وہ جونپور میں رہ بس گئے۔

(۳) مولانا شیخ الہداد جونپوریؒ ۹۲۳ھ
خلیفہ راجہ حامد مانک پوریؒ

مولانا شیخ الہداد بن عبداللہ حنفی جونپوری سکندر بن بہلول لودی کے دور کے علماء کبار میں سے تھے، مولانا عبدالملک جونپوری

سے تحصیل علم کی، استاذ کی زندگی ہی میں علماء کبار میں شمار ہوگیا، درس و تدریس اور تالیف و تصنیف کے ساتھ مشیخت و طریقت میں بھی ممتاز مقام رکھتے تھے، طریقہ چشتیہ راجہ سید حامد سے حاصل کیا تھا، اور ان کے خلیفہ تھے، ایک مرتبہ ان کو بادشاہ وقت نے جونپور سے دہلی بلاکر بعض علماء سے بحث و مناظرہ کرایا جس میں آپ کامیاب رہے، آپ نے کئی درسی کتابوں کی شرح و تعلیق کی ہے، ۹۲۳ھ میں وفات پائی،

مولانا الہداد کے شاگردوں اور مریدوں میں مولانا شیخ معروف بن عبدالواسع جونپوریؒ [illegible]ھ بہت مشہور ہیں، انھوں نے شیخ الہداد سے علوم دینیہ اور سلوک و طریقت کی تعلیم حاصل کی اور تیس سال درس و تدریس اور عبادت و ریاضت میں بسر کئے، طریقہ چشتیہ میں مولانا الہداد کے مرید تھے، اور طرق قادریہ و شطاریہ شیخ محمد بن عبدالعزیز جونپوریؒ سے حاصل کیے تھے، شیخ احمد بن زین جونپوریؒ، شیخ نظام الدین امیٹھویؒ، اور مفتی آدم بن محمد گوپامئویؒ نے شیخ معروفؒ سے طریقت کی تعلیم و تربیت پائی تھی، شیخ احمد بن زین ۹۶۳ھ نے شیخ معروف سے تعلیم حاصل کی اور مدتوں ان کی خدمت و صحبت میں رہ کر مرتبۂ کمال کو پہنچے، شیخ نظام الدین امیٹھوی ۹۰۹ھ نے جونپور میں شیخ معروفؒ سے پڑھا اور ایک زمانہ تک ان کی خدمت میں رہے، اور شیخ مفتی آدم بن محمد گوپامئویؒ ۱۰۰۱ھ نے بھی شیخ معروفؒ سے شریعت اور طریقت دونوں کے علوم سیکھے، فقہ حنفی کے زبردست عالم و فقیہ اور گوپامئو کے قاضی تھے،

شیخ دانیال جونپوری خلیفہ راجہ سید حامد مانکپوری | شیخ دانیال بن حسن جونپوریؒ ۹۹۲ھ، بلخی الاصل تھے، ہندوستان آکر پہلے شاہان دہلی کے دربار سے منسلک رہے، پھر مانک پور جاکر راجہ سید حامد شاہ سے طریقہ چشتیہ حاصل کیا، وہاں سے بنارس گئے، آخر میں جونپور آکر تدریس و افادہ میں مشغول ہو گئے، یہاں ان سے شیخ محمد بن یوسف حسینی جونپوری اور شیخ احمد بن یوسف حسینی جونپوری دونوں

بھائیوں نے اکتساب علم و فضل کیا، شیخ احمدؒ نے مقالات احمدیہ نامی کتاب میں اپنے شیخ و مرشد مولانا دانیال کے ملفوظات جمع کیے، نیز سید محمد مہدی جونپوری سنہ ۹۱۰ھ نے شیخ دانیال سے پڑھا اور طریقت حاصل کرکے مدتوں مجاہدہ و ریاضت کی زندگی بسر کی۔

راجہ سید نور بن راجہ سید حامد مانکپوری ۹۲۱ھ اور ان کے خلفاء بلاد پورب میں | راجہ سید نور عنفوان شباب ہی میں شیخ حسام الدین مانک پوری اور اپنے والد راجہ سید حامد شاہ کی توجہ اور کوشش سے مرتبۂ کمال کو پہنچ گئے تھے، صاحب اخبار الاصفیاء کا بیان ہے کہ

"گویند چوں وے از خرابۂ عدم بمعمورۂ وجود آمد شیخ حسام الدین براجہ حامد شاہ فرمود کہ این نوبادۂ بوستان سعادت قطب وقت خواہد بود۔ و در استکمال او سعی بلیغ بجا آرید، راجہ حامد شاہ در عنفوان حال از علوم ظاہری و از آداب سلوک و ہدایت بہرہ مند ساختہ براورنگ خلافت خود کامرواگردانیدہ از جہاں گذشت۔" (قلمی ورق ۸۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راجہ سید نور اپنے والد کے وصال (سنہ ۹۰۰ھ) کے نوجوان تھے اور مرتبۂ کمال کو پہنچ چکے تھے، انھوں نے بہلول شاہ لودی اور سکندر بن بہلول شاہ لودی کا زمانہ پایا تھا، ان کے صاحبزادے راجہ سید احمد بن نور تھے، مگر ان کا مستقل تذکرہ نہ مل سکا۔ ان کے مشہور خلفاء جن سے خطۂ پورب فیض یاب ہوا، تین ہیں، (۱) شیخ وتین بن احمد جونپوریؒ سنہ ۹۴۴ھ (۲) شیخ نظام الدین امیٹھویؒ سنہ ۹۷۹ھ (۳) شیخ جلال الدین بن صدر الدین اکبرآبادی اودھی سنہ ۹۶۹ھ۔

شیخ وتین کا نام الہداد تھا، مگر وتین کے نام سے مشہور تھے، دینی علوم سے بہرہ مند تھے، مشائخ چشتیہ میں بڑے مرتبہ کے بزرگ تھے، راجہ سید نور کی صحبت میں رہ کر چکے، آپ کے خلفاء میں شیخ جلال الدین اودھی بھی شامل ہیں، جو براہ راست آپ کے مرشد راجہ سید نور کے خلیفہ ہیں،

شیخ نظام الدین امیٹھویؒ عالم و فقیہ اور عابد و زاہد تھے، مشائخ چشتیہ میں ان کا بڑا مقام تھا،

سنہ ۹ھ میں امیٹھی میں پیدا ہوئے، بچپن ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا، جونپور جاکر شیخ معروف جونپوری کی خدمت میں ایک مدت تک رہ کر تحصیل علم کی، پھر مانک پور جاکر راجہ سید نور سے طریقت میں مرتبۂ کمال کو پہنچے، اور وہاں سے جونپور آئے، اس کے بعد اپنے وطن واپس گئے، آپ علم اور معرفت دونوں میں اپنے زمانہ کے امام تھے۔

شیخ جلال الدین بن صدر الدین اکبر آبادی اودھیؒ۔ اودھ میں سنہ ۸۹۰ھ میں پیدا ہوئے آپ کا خاندان پہلے سے علم، دینداری، اور طریقت میں مشہور تھا، کبار مشائخ میں سے تھے، راجہ سید نور سے طریقۂ چشتیہ حاصل کیا تھا، مدت دراز تک امراء وسلاطین کی خدمت میں رہے، پھر ترک وتجرد کی زندگی اختیار کی، اور شہر برنور پور (فیض آباد) میں مستقل قیام کرکے شیخ الہداد احمد شریف کی خدمت میں چار سال تک کسب فیض کیا، آخر میں آگرہ میں سکونت اختیار کی۔ اور وہیں ۱۰ ذی الحجہ سنہ ۹۶۹ھ میں فوت ہوئے۔ آپکے صاحبزادے شیخ بدر الدین اور دوسرے مشائخ نے آپ سے روحانی فیض اٹھایا۔

راجہ سید مبارک بن راجہ سید احمد بن راجہ سید نور بلاد پورب میں

راجہ سید نور کے ایک صاحبزادے راجہ سید احمد کا نام کتابوں میں ملتا ہے، جن کو گلزار ابرار میں محمود بتایا گیا ہے، مگر افسوس کہ اب تک ان کے حالات نہ مل سکے، اسی طرح راجہ سید احمد کے صاحبزادے راجہ سید مبارک کے حالات بھی معلوم نہیں ہوسکے، مگر بعض قرائن وشواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے جونپور سے آگے پرگنہ محمد آباد میں آمد ورفت اور سکونت جاری رکھی، حتیٰ کہ محمد آباد ہی میں مشہور ہوئے اور اسی پرگنہ میں قاسم آباد نامی ایک قدیم بستی کی جگہ اپنے نام سے قصبہ مبارکپور آباد کیا، وہ دسویں صدی ہجری کے نصف اول میں موجود تھے، اس حساب سے تیموری سلاطین میں بابر متوفی سنہ ۹۳۷ھ اور ہمایوں متوفی سنہ ۹۶۳ھ کا زمانہ پایا تھا، اور عجب کیا ہے کہ اکبر متوفی سنہ ۱۰۱۴ھ کا کچھ زمانہ بھی انکو ملا ہو،

راجہ سید مبارک کے دو صاحبزادوں راجہ سید مصطفےٰ اور راجہ سید مجتبیٰ میں سے کسی کے خطہ پورب سے تعلق رکھنے کا پتہ نہیں چلتا، راجہ سید مصطفےٰ اکبر بادشاہ کے عہد میں نظر آتے ہیں، ان کے صاحبزادے راجہ سید محمد کے بارے میں بھی معلوم نہیں کہ پورب سے ان کا کوئی تعلق تھا، راجہ سید مجتبیٰ کے حالات بھی مخفی ہیں، البتہ ان کے صاحبزادے راجہ سید احمد بن راجہ سید مجتبیٰ کے حالات ملتے ہیں، اور دیار پورب سے ان کے تعلق کا بھی پتہ چلتا ہے،

راجہ سید احمد بن راجہ سید مجتبیٰ بن راجہ سید مبارک بلاد پورب میں	آپ احمد حلیم کے نام سے مشہور ہیں، آپ نے اپنے والد راجہ سید مجتبیٰ سے تعلیم و تربیت حاصل کی، سلسلۂ چشتیہ اور سلسلۂ

سہروردیہ دونوں میں کامل تھے، ۱۰۰۰ھ میں وفات پائی، آپ نے اکبر، جہانگیر اور شاہ جہاں کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، آپ کے خلفاء میں حضرت دیوان محمد رشید جونپوری ۱۰۰۰ھ بڑے مقام و مرتبہ کے بزرگ ہیں، طریقہ چشتیہ اور طریقہ سہروردیہ دونوں میں راجہ سید احمد کے خلیفہ تھے، دیوان محمد رشید کے خلفاء میں صاحب سمات الاخیار نے سید محی الدین محمد آبادی کا نام لکھا ہے، ان کے حالات معلوم نہیں، مگر یہ یقینی ہے کہ گیارہویں صدی ہجری کے آخر میں ان کا انتقال ہوا، شیخ عبد اللطیف عبد الہادی سکھن پوریؒ دیوان محمد رشید کے مشاہیر خلفاء میں ہیں، آپ شیخ محمد ارشد بن دیوان محمد رشید کے خسر بھی تھے، نظام آباد (اعظم گڈھ) کے قریب سکھن پور میں رہتے تھے، میر سید قیام الدین سکرامی (اعظم گڈھ) بھی دیوان صاحب کے خلفاء میں شامل ہیں، آپ بعد میں گورکھپور جاکر مقیم ہو گئے تھے، حضرت دیوان محمد رشید کے خلفاء میں ان تینوں حضرات کا تعلق موجودہ ضلع اعظم گڈھ کے علاقہ سے باہر رہا ہے اور ان کے واسطے سے آخری دور میں راجگان چشتیہ گردیزیہ اور دیوان محمد رشیدؒ کا سلسلہ ادھر زیادہ پھیلا۔

راجگان گردیزیہ کو دنیاوی جاہ و جلال	اللہ تعالیٰ نے سادات گردیزیہ کو دنیا و آخرت دونوں کی حسنات سے نوازا

لہ سمات الاخیار ص ۶۰

مانک پور اور جونپور دونوں مقامات پر ان کو نہایت مناسب حالات ملے، اور انھوں نے امیرانہ و حاکمانہ لباس کو گلیم فقیرانہ بنایا، اور صدیوں تک شاہی میں فقیری کی، سید شہاب الدین گردیزی کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ مانک پور آکر جاگیردار بنے اور منصب شاہی سے نوازے گئے، اور عوام و خواص میں راجہ کے نام سے یاد کیے جاتے تھے، شاہ عبد الحق دہلوی لکھتے ہیں کہ

"بزرگان ایشان معزز و مکرم بودہ اند، و در زبان مردم آن دیار بر ایشان اسم راجی غالب آمدہ" (اخبار الاخیار ص ۱۶۴)

مولانا محمد علی قلندر انتصاح عن ذکر اہل الصلاح میں لکھتے ہیں کہ

"راجہ بزبان ہند شاہ را گویند، و سید حامد شاہ را راجہ می گفتند بطریق تعظیم بواسطہ آنکہ آبائے کرام ایشان ریاست مانک پوری داشتند" (ص ۱۰۲)

مشائخ گردیزیہ ریاست و امارت کی وجہ سے اس زمانہ کے موافق سپاہیانہ لباس پہنتے اور اسلحہ بند رہتے تھے، چنانچہ سید شہاب الدین کے بعد ان کے دونوں صاحبزادے سید شمس الدین اور سید عز الدین اسی لباس میں رہا کرتے تھے، راجہ سید حامد شاہ اور ان کے صاحبزادے راجہ سید ... شاہ کے بارے میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے،

مانک پور آنے کے بعد ان کے دنیاوی حالات اور بہتر ہو گئے، اور مانک پور سے لیکر جونپور تک ان کی جاگیریں، زمینداریاں اور معافیاں پھیلی ہوئی تھیں، آئینۂ اودھ کے مصنف نے لکھا ہے کہ سادات گردیزیہ کی عظمت و لیاقت کی وجہ سے سلاطین جونپور نے بھی ان پر توجہ کی، ابتدا میں یہ لوگ زمینداری و معافی اور دا معافیوں کی متعدد ملکیتوں سے نوازے گئے، اسکے بعد عالی قدر القاب عہدہ ہائے جلیلہ پر ممتاز کیے گئے، اور تھوڑے عرصہ میں پوری تحصیل گونڈہ، جس میں جاگیر پڑ گئے تھے اور نصف تحصیل سلون پر جس میں دو پرگنے تھے، بطور زمینداری و معافی کے قابض ہو گئے، ...

کے زمانہ ۱۳ ۱۱ھ تک برابر ترقی پاتے رہے، اور ان کی اولاد اتنی پھلی پھولی کہ پانچ گاؤں ان سے آباد ہو گئے، مانک پور، باڑیہ پور، رسول پور، اونچہ گاؤں، اور مصطفیٰ آباد (ص ۱۷۷ و ۱۷۸)

بلاد پورب، اور ان کی عظمت کے تین ادوار مشائخ گردیزیہ کے بلاد پورب سے دینی، علمی، روحانی اور تعمیری تعلقات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ خود بلاد پورب کے حدود اور ان کے دورِ عظمت میں مختلف حکومتوں کے ادوار کو سمجھ لیا جائے، علامہ غلام علی آزاد بلگرامی، سبحۃ المرجان میں ملا محمود جونپوری متوفی ۱۰۶۲ھ کے ذکر میں لکھتے ہیں کہ پورب دہلی سے مشرق میں ایک وسیع ملک ہے، جو صوبۂ الہ آباد، صوبۂ اودھ اور صوبۂ عظیم آباد پر مشتمل ہے، صوبہ ایک وسیع محدود علاقہ کو کہتے ہیں، جس میں دار الامارت ہوتا ہے، اور دوسرے شہر اس کے ماتحت ہوتے ہیں، ہر شہر سے متعلق قصبات ہوتے ہیں، اسی طرح ہر قصبہ سے متعلق قریات و دیہات ہوتے ہیں، اور پورب کے قصبات شہروں کے حکم میں ہیں، کیونکہ وہ عالیشان عمارات، امراء و شرفاء کے محلات اور مشائخ و علماء پر مشتمل ہوتے ہیں، اسی طرح ان میں مختلف قومیں قسم قسم کی صنعتیں، مساجد، مدارس اور عبادت خانے ہوتے ہیں، وہاں کی مسجدیں جمعہ و جماعات سے معمور ہوتی ہیں، اور ان پر شہر کا اطلاق صحیح ہوتا ہے، [1]

پورب اور قصبات پورب میں اس دینی، علمی، روحانی اور تعمیری شان و شوکت کی ابتدا جونپور کے سلاطین شرقیہ کے ابتدائی زمانہ ۷۹۶ھ سے شروع ہوئی، اور لودھیوں کے دور سے گذرتی ہوئی آخری تیموری بادشاہ محمد شاہ عالم کے وقت میں ۱۱۳۰ھ میں ختم ہو گئی، بلاد پورب کی اس تقریباً ۳۳۴ سالہ بزم علم و فضل میں دوسرے بہت سے علمی اور روحانی خانوادوں کی طرح مانک پور کے گردیزی خواجگان چشت نے بھی اپنے سوز و ساز سے گرمیِ محفل پیدا کی،

---

[1] سبحۃ المرجان ص ۳۵

...دور میں سلاطین شرقی کا دور حکومت | سلطان محمد بن فیروز شاہ نے اپنے ایک خواجہ سرا سرور نامی
...خواجۂ جہاں کا خطاب دیا تھا، جسے سلطان محمد بن محمد بن فیروز شاہ نے سلطان الشرق کا خطاب
...دے کر ۷۹۶ھ میں جونپور کا حاکم بنایا۔ اس نے فیروز شاہی دور کے انحطاط کے زمانہ میں اپنی
...مستقل حکومت کا اعلان کر دیا، اور مغرب میں دہلی کے پرگنہ کول (حدود علی گڑھ) سے لے کر
...مشرق میں بہار اور ترہٹ تک قبضہ کر کے پرگنہ کول، اٹاوہ، کمپیلہ اور بہرائچ کے سرکشوں کو زیر کیا،
لکھنوتی (بنگال) کے حکام کی طرف سے وہ تحائف و ہدایا جو کئی سالوں سے بند تھے، جاری کیے
...گئے[1]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جونپور کی شرقی سلطنت مغرب میں پرگنہ کول تک، مشرق میں
...بہار اور ترہٹ تک اور شمال میں بہرائچ تک تھی، مانک پور بھی اس میں شامل تھا۔ سلطان
...الشرق خواجہ ۸۰۲ھ میں فوت ہوا۔

جونپور میں حسب ذیل چھ سلاطین شرقیہ ہوئے ہیں:

(۱) سلطان الشرق خواجۂ جہاں سرور از ۷۹۶ھ تا ۸۰۲ھ۔

(۲) سلطان مبارک شاہ شرقی۔ از ۸۰۲ھ تا ۸۰۴ھ۔

(۳) سلطان ابراہیم شاہ شرقی از ۸۰۴ھ تا ۸۴۴ھ۔

(۴) سلطان محمود شاہ شرقی از ۸۴۴ھ تا ۸۶۲ھ۔

(۵) سلطان محمد شاہ شرقی از ۸۶۲ھ تا ۸۶۲ھ۔

(۶) سلطان حسین شاہ شرقی از ۸۶۲ھ تا ۸۸۱ھ۔

سلاطین شرقیہ جونپور کے تقریباً ۸۵ سالہ دور سلطنت میں سلطان ابراہیم شرقی کا ...
چالیس سالہ دور سلطنت کا عہد زریں ہے، ہر طرف سے علماء و صلحاء اور ارباب علم و فن کھنچ کھنچ کر

---

[1] طبقات اکبری ص ۲۰۵، از مولانا نظام الدین احمد بن مقیم ہروی

جونپور آنے لگے، اور سلطان ابراہیم شرقی کے دارالعلم اور دارالامان میں پہنچکر بلاد پورب کے اس مرکز کو دہلی ثانی بنادیا، طبقات اکبری میں ہے:

"بعد از فوت مبارک شاہ امراے دولت شرقی برادر کہترا ورا سلطان ابراہیم خطاب داده بر تخت سلطنت و اورنگ حکومت اجلاس نمودند، وطبقات انام در عهد امن وامان قرار گرفتند، علماء و بزرگان کہ از آشوب جہان پریشان خاطر بودند، بجونپور کہ دران ایام دارالامان بود سر برآوردند، وآن دارالسلطنت از قدوم علماے دارالعلوم گردید، وچندین کتب ورسائل بنام او تصنیف شد، مثل حاشیہ ہندی، وبحر المواج، وفتاوی ابراہیم شاہی، وارشاد وغیر ذلک"[1]

محمد قاسم فرشتہ نے سلطان ابراہیم شرقی کے دور سلطنت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"وبعد از کوچ چند از راہ برگشتہ بدارالعلم جونپور آمد، وبصحبت علماء ومشائخ وتعمیر ولایت وتکثیر زراعت مشغول شده، سالہا ہیچ طرف سواری نفرمود، ومردم از اطراف واکناف ہندوستان کہ مشحون از خلل شدہ بود روے بجونپور آوردہ، ہر یک فراخور مرتبت وحالت نوازش یافتند، واز خادم مشائخ وسادات ونویسندہ از ہر حیثیت بجا رسید کہ جونپور را دہلی ثانی می گفتند، ابراہیم شاہ شرقی را از جملہ مغتنمات شمردہ دوروزہ حیات را بنشاط وانبساط می گذرانیدند، از شاہ گرفتہ تا گدا بالتمام خوش وقت بودند وانده از دل ویار دبابستہ بود"[2]

نویں صدی ہجری میں سلاطین شرقیہ کا دور پورب کے لیے صبح بہاراں تھا، گلستان علم و فضل کے پھول اپنی اپنی متاع رنگ و بو لیے جونپور آگئے، جن میں یہ حضرات خلاصۃ الخلاصہ تھے،

[1] طبقات اکبری ص ۲۰۰ ج ۳ از مولانا نظام الدین احمد بن مقیم ہروی [2] تاریخ فرشتہ ج ۲ ص ۳۰۵

شیخ حسام الدین مانک پوری (۸۵۳ھ)، شیخ فیض اللہ بن شیخ حسام الدین مذکور (۸۶۲ھ) قاضی القضاۃ ملک العلماء شیخ شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی جونپوری ۸۴۹ھ، شیخ ابو الفتح بن عبد الحی بن عبد المقتدر شریحی کندی دہلوی ۸۵۵ھ، مولانا قاضی نظام الدین احمد بن محمد گیلانی جونپوری ۸۷۴ھ، قاضی تاج الدین ظفرآبادی ۸۸۱ھ، شیخ احمد بن عمر ردولوی ۸۳۶ھ، شیخ اجمل بن امجد جونپوری ۸۶۴ھ، شیخ اسمٰعیل بن صفی الدین ردولوی ۸۶۰ھ، شیخ اشرف جہانگیر سمنانی کچھوچھوی ۸۰۸ھ، شیخ رکن الدین بن صدر الدین جونپوری ۸۷۴ھ، شیخ رکن الدین ظفرآبادی ۸۰۳ھ، قاضی رضی الدین ردولوی، قاضی سماء الدین جونپوری ۸۹۴ھ، شیخ شمس الدین ظفرآبادی ۸۷۴ھ، مولانا عبد الملک جونپوری ۸۹۷ھ، مولانا شیخ محمد بن عیسیٰ جونپوری ۸۷۶ھ، شیخ قطب الدین ظفرآبادی ۸۶۹ھ، مولانا قیام الدین ظفرآبادی ۸۱۷ھ، مولانا علاء الدین جونپوری، قاضی علامہ نصیر الدین جونپوری ۸۱۷ھ اور مولانا نور الدین ظفرآبادی ۸۲۶ھ وغیرہ رحمہم اللہ

جونپور پر سلاطین لودی کی حکومت

سلاطین شرقیہ جونپور کے آخری حکمراں حسین شاہ شرقی نے کئی بار دہلی پر حملہ کیا، مگر ہر مرتبہ سلطان بہلول لودھی کے مقابلہ میں شکست کھائی، یہاں تک کہ بہلول شاہ نے ۸۸۱ھ میں جونپور پر قبضہ کرکے سلطنت شرقیہ کا خاتمہ کردیا، اور جونپور کو دہلی کے ماتحت کرکے وہاں اپنا حاکم مقرر کیا، لودھی سلطنت میں حسب ذیل تین سلاطین گذرے ہیں، جنھوں نے جونپور پر بھی حکومت کی ہے۔

(۱) سلطان بہلول شاہ لودھی از ۸۵۵ھ تا ۸۹۴ھ

(۲) سلطان اسکندر بن بہلول لودھی از ۸۹۴ھ تا ۹۲۳ھ

(۳) سلطان ابراہیم بن اسکندر بن بہلول لودی از ۹۲۳ھ تا ۹۳۲ھ

بابر شاہ تیموری نے پانی پت کے میدان میں ۹۳۲ھ میں سلطان ابراہیم بن اسکندر بن بہلول لودھی کو قتل کرکے اس سلطنت کا خاتمہ کردیا، لودھی سلاطین میں دوسرا حکمران اسکندر ابن بہلول لودی وہی حیثیت رکھتا تھا جو جونپور کے سلاطین شرقیہ میں سلطان ابراہیم شاہ شرقی کی تھی، اس کا ۳۰ سالہ دور حکومت بہت ہی خیر و برکت میں گذرا، بڑا عادل منصف متقی و پرہیزگار اور بیدار مغزی و حکمرانی میں اپنی مثال آپ تھا، علما و صلحا سے محبت کرتا تھا، ان کو اپنے دسترخوان پر بلاتا تھا، ان کی علمی مجلسوں میں شریک ہوتا تھا، مدرسوں اور مسجدوں میں جاکر علماء کا درس سنتا تھا، اس نے سرائیں، مسجدیں، مدرسے، اور خانقاہیں تعمیر کرائیں، ملک کی آبادکاری کے لیے سڑکیں اور راستے بنوائے، پیداوار بڑھانے کی تدبیریں کیں، ہندی کتابوں کے فارسی میں ترجمے کرائے، ظہر بعد اور رات میں اپنے محل میں علما سے علمی مذاکرہ اور قرآن کریم کی تلاوت کرتا تھا، جب اس کے بھائی باربک شاہ نے جونپور میں فتنہ و فساد برپا کیا تو اسے فرو کرنے کے لیے سلطان خود جونپور گیا[1]، بہار و بنگال کی مہمات کے سلسلے میں سلاطین لودی جونپور آتے جاتے اور یہاں قیام کرتے تھے، سلاطین لودی نے ۸۸۱ھ سے ۹۳۲ھ تک پچاس اکاون سال جونپور پر حکومت کی، سلطنت کے انقلاب و تغیر کا اثر ملک اور عوام و خواص پر پڑتا رہا، مگر ارباب علم و فضل کی بھری مجلس اپنی جگہ قائم رہی اور ارباب دین و دیانت ارباب اقتدار و سلطنت کی الجھنوں سے یکسو رہ کر اپنے کام میں مشغول رہے، اس دور میں جونپور کے سرآمد روزگار علما و فضلا میں ان بزرگوں کے نام سرفہرست ہیں: شیخ نظام الدین چشتی، میران شاہ مانک پوری ۸۹۵ھ، سیا مانکپوری ۸۹۹ھ، راجہ سید حامد مانکپوری ۹۰۱ھ، مولانا شیخ الہداد جونپوری ۳...

---

[1] نزہۃ الخواطر ج ۴ ص ۳۴ و ۳۵۔

مولانا شیخ بہاء الدین بن خلیل اللہ جونپوری ۹۱۱ھ، شیخ حسن بن طاہر جونپوری ۹۰۹ھ، شیخ احمد ابن نظام الدین مانک پوری ۹۲۲ھ، شیخ احمد بن زین جونپوری ۹۶۳ھ، راجہ سید نور بن راجہ سید حامد شاہ مانک پوری ۹۲۱ھ، مولانا خواجگی کڑوی ۹۰۹ھ، شیخ دتین بن احمد جونپوری ۹۴۲ھ، شیخ علی بن قوام الدین میر علی عاشقان سرائمیری ۹۵۵ھ، میر عدل شیخ محمود ابن شیخ حسام الدین مانک پوری ۹۰۵ھ، مولانا شمس الحق حنفی جونپوری ۹۵۰ھ، قاضی عالم ظفرآبادی ۹۴۲ھ وغیرہ رحمہم اللہ،

سلاطین تیموریہ کا دور سلطنت ۹۳۲ھ میں جب بابر نے دہلی پر قبضہ کرکے ہندوستان میں تیموری سلطنت کی بنیاد رکھی تو دیار پورب بھی تیموریوں کے تصرف میں آگیا، اس دور میں بھی یہ علاقہ ارباب علم وفضل سے معمور رہا، بلکہ اس کی محفل دوشین پھر سے سجائی گئی، اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ نئی آب وہوا اپنے ساتھ تازہ بہار لائی ہے، تیموری سلطنت کے اقبال مند سلاطین حسب ذیل ہیں،

(۱) سلطان ظہیر الدین محمد بابر متوفی ۹۳۹ھ (۲) سلطان نصیر الدین محمد ہمایوں ۹۶۳ھ (۳) سلطان جلال الدین محمد اکبر ۱۰۱۴ھ (۴) سلطان نورالدین محمد جہانگیر ۱۰۳۶ھ، (۵) سلطان شہاب الدین محمد شاہ جہاں ۱۰۹۰ھ، (۶) سلطان محی الدین محمد اورنگزیب عالمگیر ۱۱۱۸ھ (۷) شاہ عالم محمد معظم بہادر شاہ ۱۱۲۴ھ

عالمگیر کے بعد اگرچہ اور کئی حکمران گذرے، مگر ان کی حیثیت تیموری دور بہار کے بے رنگ و بو پھولوں کی ہے، سلاطین تیموریہ میں شاہجہاں نے بلاد پورب کو بیت العلم والحکمت بنا دیا، اور اس خطۂ علم وحکمت اور بقعۂ یقین وروحانیت پر اس کو فخر تھا اور کہ "پورب شیراز مملکت ما است"۔ اس سرزمین کو اگر سلاطین شرقیہ میں سلطان ابراہیم شاہ شرقی

اور لودھی سلاطین میں سلطان سکندر اور بہلول جیسے علم پرور حکمراں ملے تھے، تو سلاطین تیموریہ میں شاہجہاں جیسا قدر دان بھی پایا۔

علامہ غلام علی آزاد نے مآثر الکرام میں ملا نظام الدین کے تذکرہ کے ضمن میں تیموری دور کے بلاد پورب کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے،

"ما صوبہ اودھ والہ آباد خصوصیتی دارد کہ در ہیچ صوبہ نتواں یافت، چہ تمام صوبہ اودھ واکثر صوبہ الہ آباد بہ فاصلہ پنج کروہ نہایت دہ کروہ، تخمیناً آبادی شرفا و نجباست کہ از سلاطین و حکام وظائف و زمین مدد معاش داشتہ اند، و مساجد و مدارس و خانقاہات بنا نہادہ، و مدرسان عصر در ہر جا ابواب علم بروئے دانش پژوہاں کشادہ، و صدائے اطلبوا العلم در دادہ، و طلبہ خیل خیل از شہرے بہ شہرے می روند، و ہر جا موافقت دست داد بہ تحصیل مشغول می شوند، و صاحب توفیقاں ہر معمورہ طلبہ علم را نگاہ می دارند، و خدمت ایں جماعت را سعادت عظمیٰ می دانند، صاحب قرانِ ثانی شاہ جہان انار اللہ برہانہ می گفت "پورب شیراز مملکت ماست۔"[1]

یہ اموی اور عباسی دور کے بغداد و دمشق کی داستان یا اندلس کے قرطبہ و اشبیلیہ کی کہانی نہیں ہے، بلکہ ہندوستان میں تیموری دور کے خطۂ پورب کی روداد ہے،

تیموری دور حکومت میں خطہ پورب کی سرزمین پر آسمان علم و فضل کے چاند تارے اس کثرت سے جلوہ گر ہوئے کہ یہ پورا علاقہ دار العلم بن گیا۔ اس مدت میں یہاں بے شمار ارباب علم و فن گذرے، جن میں چند حضرات یہ ہیں،

مولانا الہداد جونپوری ۹۲۳ھ، اپنے وقت کے سب سے بڑے عالم تھے، مولانا رفیع الدین

---

[1] مآثر الکرام ج ۱ ص ۲۲۱ و ۲۲۲

محدث شیرازی ۹۵۲ھ، شیخ معروف جونپوری، شیخ دانیال جونپوری ۹۹۲ھ، شیخ محمد بن حسن بن طاہر جونپوری ۹۶۴ھ، مولانا سید عبد الاول جونپوری ۹۶۸ھ شارح بخاری، استاذ الملک ملا محمد افضل ردولوی جونپوری ۱۰۶۲ھ، ملا محمود بن محمد جونپوری ۱۰۶۲ھ اپنے زمانہ میں پورے عالم اسلام میں علوم عقلیہ میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے، شاہ دیوان محمد رشید (عبد الرشید جونپوری) ۱۰۸۳ھ، ملا ضیاء الدین محدث پھولپوری جونپوری، شیخ چندن محدث، قاضی محمد حسین جونپوری ۱۰۲۸ھ، شیخ محمد ماہ دیوگامی ۱۰۹۵ھ، ملا شمس الدین بدہونوی جونپوری ۱۰۴۷ھ ملا نور اللہ جونپوری ۱۱۰۲ھ، ملا باب اللہ جونپوری، حضرت ملا احمد جیون امیٹھوی ۱۱۳۰ھ شیخ محمد افضل سید پوری الہ آبادی ۱۱۲۴ھ اور دوسرے بہت سے ارباب علم و فن موجود تھے،

سرزمین پورب میں علم و فضل کا زوال و انحطاط | عہد تیموری میں جس سرزمین پورب کی سرسبزی و شادابی کا حال علامہ غلام علی آزاد بلگرامی نے بیان کیا ہے، اس کی تباہی و بربادی کی داستان بھی ان ہی کی زبان سے سنیے، وہ لکھتے ہیں کہ ۱۱۳۰ھ تک اس سرزمین کی مٹی میں علم و علماء کی گرمی باقی رہی، یہاں تک کہ محمد شاہ عالم کے آغاز جلوس میں برہان الملک سعادت خاں نیشاپوری صوبۂ اودھ کا حاکم بنا، اور اس کے اکثر شہروں کو، نیز دار الخیر جونپور، بنارس، غازیپور، کڑہ مانک پور، کوڑا جہان آباد، وغیرہ کو اپنی حکومت میں شامل کرکے قدیم و جدید خانوادوں کے وظائف اور جاگیرداریوں کو یکسر ضبط کرلیا جس کی وجہ سے شرفاء و نجباء نے بڑی پریشانی اٹھائی، ان اطراف کے لوگوں کو معاش و معیشت کی الجھنوں نے کسب علم سے باز رکھکر پیشۂ سپہگری میں ڈال دیا، اور تدریس و تحصیل کا رواج یوں ختم ہوگیا کہ عہد قدیم کا یہ معدن علم و فضل بالکل ویران ہوگیا، اور اکثر ارباب کمال کی بھری انجمنیں اکھڑ گئیں، انا للہ وانا الیہ راجعون،

اور برہان الملک کے بعد اس کے ماموں زاد بھائی ابو المنصور خاں صفدر جنگ کو حکومت ملی، اس وقت بھی وظائف اور جاگیرداریاں بدستور ضبط رہیں، پھر جب محمد شاہ کے آخری عہد میں ۱۱۵۹ھ میں صوبہ الٰہ آباد کی صوبہ داری بھی صفدر جنگ کے حوالہ کی گئی، تو صوبہ الٰہ آباد کی رہی سہی جاگیریں اور وظائف بھی باقی نہ رہ سکے، اور اس نے ان کو بھی ضبط کر لیا، احمد شاہ کے زمانہ میں صفدر جنگ وزیر اعلیٰ بن گیا، اور صوبہ کے نائب حاکم نے ارباب وظائف پر بڑی سختی کی، اس کے بعد سے ابتک یہ دیار پامال ہی ہے، لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا، مگر ان تمام خرابیوں کے باوجود اس علاقہ میں علم کا خصوصاً معقولات کا رواج اس طرح سے ہے کہ پورے ہندوستان میں اور کسی جگہ نہیں ہے، ابھی تک علماء فحول جلوہ طراز ہیں، اور مراتب کمال کی انتہائی بلندیوں پر ممتاز ہیں۔

" با صد جہاں کدورت، باز ایں خرابہ جائے ست

(مآثر الکرام ج ۱ ص ۲۲۲، ۲۲۳)

بزم تیموریہ

اس میں مغل سلاطین بابر، ہمایوں، اکبر، جہانگیر، شاہ جہاں اور عالمگیر اور تیموری شہزادوں اور شہزادیوں کے علمی ذوق اور ان کے دربار کے امراء، شعراء، اور فضلاء کے مختصر تذکرہ کے ساتھ ان کے علمی کمالات کی تفصیل اور بہادر شاہ ظفر کی شاعری اور ان کے کلام پر تبصرہ، اور غالب، میر تقی میر، وناسخ و آتش سے ان کے کلام کا موازنہ

(مرتبہ سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب ایم اے)

قیمت:

منیجر

مکتوب قاہرہ

قاہرہ

۱۹ / دسمبر ۱۹۶۵ء

جناب مخدوم و محترم السلام علیکم ورحمۃ اللہ

مزاج گرامی، علی گڑھ سے برادرم جناب معین الدین اعظمی نے آپ سے ملاقات اور کتابوں کے سلسلہ میں آپ سے گفتگو کا ذکر کیا تھا، اس کے بعد دار المصنفین سے پارسل کا انتظار رہا، ابھی ایک ہفتہ پہلے پارسل پہنچا، آپ کی عنایت کا بہت بہت شکریہ، آپ کو یہاں سے جن کتابوں کی ضرورت ہو مطلع فرمائیں، میں یہ خدمت اپنے لیے باعثِ سعادت سمجھونگا، میں نے سیرۃ النبیؐ جلد اول و دوم کا ترجمہ مکمل کرکے ڈیڑھ سال پہلے وزارتِ ثقافت میں پیش کردیا ہے۔ وزارت والوں نے اردو عبارت کی مراجعت کے لیے ایک قدیم ہندوستانی مقیم قاہرہ اور سابق اردو پروفیسر قاہرہ یونیورسٹی جناب شیخ لقمان صدیقی کے سپرد کیا تھا، ان کی مراجعت کے بعد پھر ترجمہ یہاں کے مشہور پروفیسر ڈاکٹر یحییٰ الخشاب کے پاس عربی اسلوب کی مراجعت کے لیے بھیجا گیا، انھوں نے بھی اپنا کام مکمل کردیا، اب آراء و افکار کی مراجعت کے لیے ازہر کے ایک مشہور مولانا "الشیخ عبد المتعال الصعیدی" کے پاس بھیجا ہے، یہ ابھی ترجمہ پڑھ رہے ہیں، ان کے پڑھنے کے بعد ہی کتاب چھپے گی۔

باقی میری دوسری کتاب "العلاقات الثقافیۃ بین الہند والبلاد العربیۃ منذ اقدم العصور"

کو مصر کی وزارتِ تعلیم عالی عنقریب چھپوا رہی ہے، عموماً مصر کے دفاتر میں کام بہت سست ہوتے ہیں، اس وجہ سے بھی تاخیر ہوگئی، اور دوسری وجہ یہ ہوئی کہ یہاں آجکل کاغذ کا بڑا قحط ہے، یہاں کے اخبارات نے بھی اپنے کچھ صفحات گھٹا دیے ہیں، انہی وجوہ کی بنا پر کتابوں کا جلد چھپنا دشوار ہے،

میں نے الحافظ ابن عبد البر کی کتاب" الاستذکار فی مذاہب علماء الامصار" کے ایک بڑے حصہ کی تحقیق کر لی ہے، مگر اس کا مکمل نسخہ ابتک دستیاب نہیں ہوا، یمن قاہرہ، لندن وغیرہ کے قلمی نسخے جمع کر لیے ہیں، یہ کتاب موطا مالک کی شرح ہی نہیں بلکہ مذاہب اربعہ پر اسلامی تاریخ میں پہلی کتاب ہے، اسی کے نہج پر ابن رشد نے بدایۃ المجتہد لکھی ہے، چونکہ میں نے" ابن عبد البر واثرہ فی الحدیث والفقہ" پر قاہرہ یونیورسٹی میں ایم، اے کا مقالہ پیش کیا تھا، اس لیے اس موضوع پر بہت حاوی ہوں، مگر افسوس کہ کتاب ج ف مکمل نہیں ہے، اس لیے اس کام کو ملتوی کر دیا اور" الموسوعۃ القرآنیۃ" کے نام سے حروف ابجدی کے مطابق قرآن کی تاریخی، جغرافیائی، فقہی حیثیت اور اسکے اسماء اور حیوانات و نباتات وغیرہ پر قدیم وجدید تحقیقات کی روشنی میں ایک کتاب لکھنا چاہتا ہوں، اس سلسلہ میں کافی مواد جمع کر لیا ہے، حضور صاً عاد و ثمود کے سلسلہ میں جدید تحقیقات کی روشنی میں نئے نئے نتیجے پر پہنچا ہوں، اس سلسلہ میں انگریزی میں اچھی اچھی کتابیں شائع ہوئی ہیں، اسی طرح قدیم مصری تاریخ وتمدن پر عربی اور انگریزی میں کافی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، ان سب سے استفادہ کیا ہے، سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آج سے نصف صدی پہلے" ارض القرآن" میں اپنے دور تک کی تمام تحقیقات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اب واقعی آپ کے پچھلے خط کے مطابق بیشمار نئی نئی باتیں سامنے آگئی ہیں، خود عراق کے ایک مشہور مورخ

ڈاکٹر جواد علی کی کتاب "تاریخ العرب قبل الاسلام" جو ۱۹۵۲ء میں چھپی، "ارض القرآن" پر خاصا اضافہ ہے، بائبل پر بھی جدید تحقیقات کی روشنی میں کافی معلومات جمع کی ہیں، عہد قدیم کی روایت کے مطابق حضرت ابراہیمؑ اور حضرت یوسفؑ مصر آئے تھے، اور حضرت موسیٰؑ کا قصہ بھی معروف ہے۔ مگر فراعنہ کی تاریخ میں ان کا ذکر ہی سرے سے نہیں ہے، مگر میں نے بڑی محنت و تلاش کے بعد انہی کتابوں سے یہ چیزیں بھی جمع کر لی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ نے مجھ سے یہ بڑی خدمت لے لی تو میں اس کو اپنی بڑی خوش قسمتی سمجھوں گا۔

قاہرہ کی عین شمس یونیورسٹی میں عنقریب پی، ایچ، ڈی کا تھیسس پیش کر رہا ہوں، میرا موضوع ہے "المعاجم العربیۃ فی الھند تاریخہا ومناہجہا" دراسۃ مقارنۃ" اس سلسلہ میں پہلی دفعہ الصغانی کی "العباب الزاخر، التکملہ اور مجمع البحریہ پر مکمل تحقیق و بحث کی ہے، ان سب کتابوں کے قلمی نسخے قاہرہ میں موجود ہیں، الصغانی کی زندگی اور اسکے علمی کارناموں پر مولانا محمد عبد الحلیم صاحب چشتی کا مضمون کئی قسطوں میں جنوری ۱۹۵۹ء سے معارف میں شائع ہوا ہے، میرے پاس صرف اس کے دو عدد یعنی جنوری اور مارچ کے موجود ہیں، براہ کرم اگر یہ پورے پرچے بھجوا دیں تو بڑی عنایت ہوگی، مستقل طور پر "معارف" بھی میرے نام جاری کرا دیں، اور بحری ڈاک سے میرے پتہ پر روانہ کرنے کا انتظام فرما دیں۔

آپ کو جن جن کتابوں کی ضرورت ہو فوراً لکھیں، انشاء اللہ کچھ نئی کتابیں اور قاہرہ کے مختلف مکتبوں کی فہرستیں آپ کی خدمت میں بطور ہدیہ روانہ کر رہا ہوں، محترم جناب صباح الدین عبد الرحمن صاحب کی کتابیں ہندوستان کی اسلامی تاریخ

وتمدن پر بہت مفید ہیں، انہی کتابوں کی مدد سے "حکومت کویت" کے مشہور عربی رسالہ "العربی" میں جولائی اور دسمبر ۱۹۶۹ء کے پرچوں میں میرے دو مضامین "السفارات الاسلامیۃ بین الہند والبلاد العربیۃ فی القرون الوسطیٰ" اور "المرأۃ المسلمۃ فی الہند" شائع ہوئے ہیں، شاید یہ رسالہ ہندوستان میں کویت کے سفارت خانہ سے آپ کے ہاں پہنچتا ہوگا۔ یہ عرب ممالک کا بہت مشہور رسالہ ہے، اور اس کی اشاعت تقریباً ڈیڑھ لاکھ ہے، اب عنقریب ایک تیسرا مضمون "اردو ادب" پر اسی رسالہ میں شائع ہوگا، اور اس میں مولانا شبلی اور مولانا سید سلیمان ندوی رحمہا اللہ تعالیٰ کی شخصیت اور انکی خدمات پر کافی لکھا ہے،

دوبارہ آپ کی کتابوں کا شکریہ، اور امید ہے کہ معارف کے پرچے روانہ کرکے مشکور فرمائیں گے۔

والسلام

محمد اسماعیل الندوی

۱۰ ب، شارع السباق

مصر الجدیدہ، القاہرہ

۲۶-۱۱-۷۶

بزم مملوکیہ

ہندوستان کے غلام سلاطین، ان کے امرا اور شہزادوں کی علم نوازی اور اس دور کے علماء وفضلاء وشعراء مثلاً بہاء الدین اوشی، مولانا شہاب سراج، شمس دبیر وغیرہ کے علمی وادبی کارناموں پر نقد وتبصرہ، خصوصاً اس دور کے ممتاز وسرآمد روزگار شعرا ریزہ، شہاب اور عمید کا تعارف اور ان کے کلام کا انتخاب،

قیمت: ۵ روپے ۵۰ نئے پیسے

منیجر

مطبوعاتِ جدیدہ

حدود العالم من المشرق الی المغرب
مصنف نامعلوم، مرتبہ ڈاکٹر منوچہر ستودہ، صفحات ۲۵۵، ٹائپ اعلیٰ، ناشر تہران یونیورسٹی۔

علم جغرافیہ ایک قدیم فن ہے، مگر مسلمانوں نے اسے بڑی ترقی دی اور اس موضوع پر انھوں نے سیکڑوں کتابیں لکھیں، خاص طور پر تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں اس فن پر بہت زیادہ کام ہوا، ان مصنفین نے زمین کی آبادی، اس کے طبعی حالات اور اس کے سمندروں، دریاؤں، پہاڑوں، پیداوار اور موسم اور اس کے تغیرات کے بارے میں ایک ہزار برس پہلے جو معلومات فراہم کی تھیں، ان میں بنیادی طور پر بہت کم اضافہ ہو سکا ہے، زمین کی مسافت اور گولائی اور اس کے دوائر وغیرہ کے بارے میں جو باتیں ان قدیم کتابوں میں درج ہیں ان کو پڑھکر تعجب ہوتا ہے کہ ذرائع اور آلات کی کمی کے باوجود انھوں نے کس طرح یہ معلومات فراہم کی ہیں، انہی پرمعلومات کتابوں میں زیر تبصرہ کتاب بھی ہے، شروع کتاب میں زمین کی گولائی، اس کے دائروں، جزیروں، سمندروں، خلیجوں، صحراؤں، پہاڑوں وغیرہ کی تفصیل ہے، پھر اس کے مختلف ملکوں اور خطوں کے طبعی و جغرافیائی حالات بیان کیے گئے ہیں، ڈاکٹر منوچہر نے بڑی محنت سے اسکو مرتب کرکے شائع کیا ہے، البتہ پوری تحقیق کے باوجود مصنف کے نام کا پتہ نہیں چل سکا، ممکن ہے کہ آیندہ کوئی سراغ لگ سکے، کتاب کی زبان فارسی ہے اور سنہ تصنیف ۳۷۲ھ ہے، اس کی اشاعت تہران یونیورسٹی کی طرف سے ہوئی جس پر وہ مبارکباد کی مستحق ہے۔

نقطۂ نظر مرتبہ عبد الحی، صفحات ۱۲۴، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر کتاب منزل سبزی باغ؛ پٹنہ ۴، قیمت عہ

عبدالمغنی صاحب ایک اچھے نثر نگار اور متوازن نقاد ہیں، انھوں نے بہت سے تنقیدی مضامین لکھے ہیں جن میں سے چند اس مجموعے میں شامل ہیں۔ اس میں کل ۱۴ مضامین ہیں۔ اور ہر مضمون پڑھنے اور مطالعہ کے لائق ہے۔ ادب و زندگی کے تعلق کی بحث نئی نہیں ہے، مگر اس موضوع پر لکھنے والوں نے عام طور پر انتہا پسندانہ رائے قائم کی ہے، یا تو ناقدین کا قلم جارحانہ ترقی پسندی کا شکار ہو جاتا ہے یا وہ ادب برائے تفریح یا انارکیت کی تبلیغ میں لگ جاتا ہے، عبدالمغنی اس بارے میں اعتدال پسند نظر آتے ہیں، اور ان کا ہر مضمون اس اعتدال پسندی کا آئینہ دار ہے۔ ادب میں ان کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے ان کے یہ چند جملے کافی ہوں گے:

"میرے خیال میں انسان کی زندگی کسی حیوانی ارتقاء کا نتیجہ نہیں، یہ الوہی تخلیق کا نتیجہ ہے، چنانچہ آدمی طبعاً ایک ذمہ دار اور شریف مخلوق ہے۔ انسانی سماج کی ترقی جنسی یا معاشی کشمکش کی مرہون منت نہیں، یہ ترقی سراسر اخلاقی تعاون کا عطیہ ہے، یہ تعاون مثبت اجتماعی قدروں کے ایک نظام پر مبنی ہے۔"

امید ہے کہ ان کا یہ اعتدال پسندانہ ادبی نقطۂ نظر سنجیدہ طبقہ میں قبولیت حاصل کریگا اور اردو ادب کے بہت سے سنجیدہ ادباء کے اشہب قلم کے لیے یہ مجموعہ مہمیز ثابت ہوگا، یوں تو کتاب کا ہر مضمون مطالعہ کے لائق ہے، مگر اقبال اور شخصیتیں اور احتشام حسین کی تنقید نگاری وغیرہ مضامین ان کے قلم کا شاہکار ہیں۔

اردو کا پہلا ناول۔ از مولوی کریم الدین، مرتبہ ڈاکٹر محمود الہیٰ صاحب، صفحات ۱۲۰، کتابت و طباعت بہتر، ناشر دانش محل، لکھنؤ، قیمت ؎ ر

اردو میں قصہ نگاری کی باقاعدہ ابتدا انیسویں صدی سے ہوئی۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ مشہور ڈپٹی نذیر احمد کی مرآۃ العروس ہے، مگر مولوی کریم الدین کی خط تقدیر کو مرآۃ العروس پر کئی برس کا تقدم

حاصل ہے، یہ کتاب شائع ہوتے ہی کئی جگہ کورس میں داخل ہو گئی اور بہت مقبول ہوئی، گارساں دتاسی نے اردو میں قصہ نگاری پر بڑی سخت سخت تنقیدیں کی ہیں، مگر اس نے یہ بات نظر انداز کر دی کہ یہی نقوشِ اولیں اردو میں افسانہ نگاری اور ناول نویسی کی بنیاد بنے، مولوی کریم الدین نے اس میں محض روایتی انداز میں قصہ نگاری نہیں کی ہے، بلکہ انھوں نے اپنے دور اور خاص طور پر ۱۸۵۷ء کے انقلاب سے پیدا ہونے والے مسائل اور حالات کا جائزہ بھی لیا ہے اور اس پر روشنی ڈالی ہے، دلی کالج نے اردو ادب کی ترویج کے لیے جو مقاصد متعین کیے تھے، ان کی تکمیل میں دوسروں کے ساتھ مولوی کریم الدین نے بھی پورا حصہ لیا، اہلِ علم میں ان کی اصل شہرت ان کے تذکرے کی وجہ سے ہے، اور طلبہ میں وہ اپنی کریم اللغات کی وجہ سے مشہور ہیں، شروع کتاب میں مرتب کے قلم سے ایک پُر معلومات مقدمہ ہے، بہر حال اس کی اشاعت ایک لائقِ تحسین ادبی خدمت ہے۔

حرکتِ آفاق (فارسی)۔ از حبیب اللہ پالنپوری، صفحات ۱۱۰، کتابت و طباعت عمدہ

پتہ کتب خانہ انجمن ترقی اردو ہند، جامع مسجد دہلی ۶، قیمت ع۲

حبیب اللہ پالنپوری ایک کہنہ مشق اور معروف شاعر ہیں، ان کے اردو مجموعہ کلام پر اس سے پہلے تبصرہ ہو چکا ہے، یہ ان کا فارسی مجموعۂ کلام ہے، ان کو دونوں زبانوں پر قدرت حاصل ہے، مگر خاص طور پر ان کے فارسی کلام پر تو اقبال کے کلام کا دھوکا ہوتا ہے، ترکیبوں کی چستی، روانی اور برجستگی کے ساتھ ساتھ حکمت و دانائی سے ان کا ہر شعر پُر ہے، ان کے چند شعر ضیافتِ طبع کے لیے پیش کیے جاتے ہیں،

اے شہابِ گنبدِ نیلوفری	اے حنا، رنگ و بوے عبہری
در تلاشِ نرگسِ شہلا ستم	من شہیدِ لالۂ حمرا ستم
گاہ در باغ و خیابان و چمن	گاہ در راغ و بیابان و دمن
گہ یکے آوارۂ صحرا ستم	بارِ دیگر بر لبِ دریا ستم

چون ارسطو شیشہ بازی می کنم — چون سکندر ترکتازی می کنم
از سخن آئینہ سازی می کنم — خضر ہستم خاکبازی می کنم
این سکندر این ارسطو این خضر — ہر دو بر تو آمدند آئینہ گر
فلسفی دہ خاکدان کردہ نگاہ — بے خبر از آدم و از دانائے راہ

یہ مجموعہ ہر صاحب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

حیات و کائنات - از ڈاکٹر سید عبد المجید شمس عظیم آبادی پرنسپل کالج آف کامرس پٹنہ، صفحات ۹۴، کتابت و طباعت اعلیٰ، ناشر سائنٹفک پبلشرز، مجید ولا، پٹنہ ۔ قیمت للعہ

ڈاکٹر سید عبد المجید صاحب شمس کو شعر و شاعری کا ستھرا ذوق ہے، گو ان کے مشاغل اس کی اجازت کم دیتے ہیں مگر ان کا فطری ذوق اس کے لیے وقت نکال ہی لیتا ہے، اسی ذوق کی تسکین اس مثنوی کے ذریعہ انھوں نے کی ہے، اس میں انھوں نے کائنات کے الٰہی ارتقاء اور انسانی زندگی کے تمدنی و تاریخی ارتقا کی نظم کی زبان میں تفصیل کی ہے، اردو میں مثنوی لکھنے کا رواج اس کے عہد آغاز ہی سے ہے مگر فطری علمی اور اخلاقی اور تمدنی ارتقار کے نازک مسائل کو ایک مسلسل نظم اور مثنوی میں ادا کرنا بڑا مشکل کام ہے، لیکن شمس صاحب نے اس کی نزاکتوں سے پورے طور پر عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی ہے،

مثنوی کی ایک ہی بحر اردو میں رواج پذیر ہے، اسی بحر میں یہ مثنوی بھی لکھی گئی ہے، اس سطحی اور صحافی ادبی دَور میں یہ ایک سنجیدہ کوشش ہے، جو ہر طرح سے قابل ستائش ہے۔

م - ج

جلد ۹۷ ماہ شوال المکرم ۱۳۸۵ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۶۶ء عدد ۲

مضامین

شذرات	شاہ معین الدین احمد ندوی	۸۲-۸۴

مقالات

نفحات الانس پر تحقیقی نظر	جناب سیدہ وحیدہ اشرف صاحبہ شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۸۵-۱۰۳
ہندی شاعری کا تاریخی جائزہ	جناب زیدی جعفر رضا صاحب ایم اے شعبۂ ہندی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۰۴-۱۲۰
نگین تا تمہ آزاد	جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب ایم اے	۱۲۱-۱۳۶
تفسیر محمدی	جناب محمد سالم صاحب قدوائی شعبۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۳۷-۱۴۹

تلخیص وتبصرے

مغربی افریقہ میں اسلام	"ض"	۱۵۰-۱۵۴
مطبوعات جدیدہ	م ۔ ع	۱۵۵-۱۶۰

ضروری اعلان

دار المصنفین کی مطبوعات کی قیمت ابتک وہی چلی آرہی ہے جو آج سے پچاس سال پہلے رکھی گئی تھی، ۳۲ صفحات کے ایک جز کی قیمت ڈیڑھ روپیہ کے حساب سے پوری کتاب کی قیمت رکھی جاتی تھی، کاغذ، کتابت، چھپائی کی لاگت بڑھ گئی ہے، اس لئے اب ڈیڑھ روپیہ کے بجائے دو روپیہ کر دی گئی ہے، اس کے ساتھ کمیشن بڑھا کر ۲۵ فیصدی کر دیا گیا ہے، تاکہ کتب فروشوں اور عام خریداروں کو خریداری میں آسانی ہو۔

منیجر

شذرات

پنڈت جواہر لال نہرو کا غم ابھی فراموش نہ ہوا تھا کہ ملک نے ایک اور لعل بے بہا کھو دیا، شری لال بہادر شاستری کی موت ہندوستان کا عظیم ترین حادثہ ہے۔ انکی موت سے ہندوستان ایک ایسے فرزند سے محروم ہو گیا جس کی تلافی مدتوں نہ ہو سکے گی، انھوں نے ملک و قوم کی خاطر غریب الوطنی میں جان دی اور مرنے سے پہلے ایک ایسا کارنامہ انجام دے گئے جو ہند و پاک کی تاریخ میں یادگار رہے گا، مگر افسوس کہ اس کے خوشگوار نتائج اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ سکے، پنڈت جواہر لال نہرو کی زندگی ہی میں یہ سوال پیدا ہو گیا تھا کہ ان کے بعد کوئی ایسی شخصیت نظر نہیں آتی جو وزارت عظمیٰ کے بارگراں کو سنبھال سکے، لیکن شاستری جی نے اٹھارہ مہینہ کی مختصر مدت میں یہ ثابت کر دیا کہ وہ پنڈت جی کے صحیح جانشین تھے، اس قلیل مدت میں بڑے پیچیدہ اور نازک معاملات پیش آئے، لیکن شاستری جی نے اپنے فہم و تدبر اور ہمت و پامردی سے ان کا پورا مقابلہ کیا، معاہدۂ تاشقند تو ان کے اور جنرل ایوب کے تدبر کا شاہکار ہے، گو اس سے سب مختلف فیہ مسائل حل نہیں ہو گئے، لیکن ہندوستان و پاکستان کی ہلاکت خیز جنگ کا خاتمہ ہو گیا، اور صلح و مسالمت کی ایسی فضا پیدا ہو گئی ہے کہ اگر فریقین نے ہوشمندی سے کام لیا تو ہندوستان و پاکستان کے درمیان مصالحت اور دوستی کا خوشگوار دور شروع ہو سکتا ہے۔

شاستری جی بڑے ٹھنڈے دل و دماغ کے اور طبعاً نرم مزاج، صلح جو اور امن پسند انسان تھے، لیکن سختی کے موقع پر سخت اور ہمت و استقلال کا پیکر بن جاتے تھے، انھوں نے اپنی سلامت روی اور ہوشمندی سے ملک کو بڑے نازک حالات سے نکالا، افسوس ہے کہ اس کو ان کی صلاحیتوں سے زیادہ فائدہ اٹھانے کا موقع نہ مل سکا لیکن یہ ملک کی خوش قسمتی ہے کہ شاستری جی کی جانشینی ایک ایسی شخصیت کے حصہ میں

آئی ہے جو اپنے نامور باپ کے بہت سے اوصاف و خصوصیات کی حامل ہے، اس لئے یقین ہے کہ ملک پنڈت جواہر لال نہرو کی قائم کی ہوئی راہ پر گامزن رہے۔

مشہور استاد سخن تلوک چند محروم کی وفات ادبی دنیا کا افسوسناک سانحہ ہے، وہ ہماری پرانی بزم ادب کی یادگار تھے، اردو شاعری کے اساتذہ میں ان کا نہایت ممتاز مقام تھا، فن شاعری پر ان کی نظر بڑی گہری اور وسیع تھی، اور ان کا کلام جدت و قدامت کے صالح عناصر کا سنگم تھا، ان کو ہر صنف شاعری پر یکساں قدرت حاصل تھی، ان میں پرانی تہذیب کی بہت سی خوبیاں اور وضع داریاں جمع تھیں، ان کا دل دوسرے مذاہب اور اس کے بزرگوں کے لیے بھی وسیع تھا، بارگاہ نبوی میں بھی ہدیۂ عقیدت پیش کرتے تھے، قوم و ملک نے بھی ان کے کمالات کی پوری قدردانی کی اور ان کو ہر طرح کے اعزاز و اکرام سے نوازا، ان کی پوری زندگی علم و ادب کی خدمت میں گذری، اپنے بعد متعدد ادبی یادگاریں چھوڑ گئے، ان کی مادی یادگار مشہور شاعر جگن ناتھ آزاد ہیں، جنھوں نے اپنے محترم والد کی بہت سی خوبیاں حصہ میں پائی ہیں۔

افسوس ہے کہ منشی احترام علی صاحب کاکوروی نے ایک طویل علالت کے بعد انتقال کیا، وہ ایک نامور باپ منشی احتشام علی صاحب مرحوم رئیس کاکوری کے فرزند اور خود بھی بڑی خوبیوں کے انسان تھے، دار العلوم ندوۃ العلماء سے ان کو موروثی تعلق تھا، وہ اس کے معتمد مال تھے، ایک زمانہ میں لکھنؤ کے مقامی قومی کاموں میں بھی حصہ لیتے تھے، لیکن ادھر کچھ دنوں سے خانہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی تھی، لکھنؤ کا مسلم یونیورسٹی کنونشن ان ہی کی کوشش کا نتیجہ تھا، وہ پشتینی رئیس تھے، لیکن طبعاً نہایت متواضع، خلیق اور شرفائے اودھ کی تہذیب و شرافت کا نمونہ تھے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے۔

قرآن مجید کی سب سے مستند تفسیر وہی ہے، جو قرون اولیٰ کے علماء و مفسرین سے مروی ہو، لیکن افسوس ہے کہ ان تفسیری روایات کے علاوہ جو حدیث کی کتابوں میں ہیں ان کی کوئی مرتب تفسیر محفوظ نہیں رہی، ائمہ تبع تابعین میں بحیثیت مفسر کے امام سفیان ثوریؒ کا نہایت بلند مقام تھا، خوش قسمتی سے ان کی تفسیری روایات کا ایک مرتب اور نادر مجموعہ جو ان کے شاگرد رشید ابوحذیفہ موسیٰ بن مسعود نہدی بصری سے مروی ہے، کتب خانہ رامپور میں محفوظ تھا، ہمارے فاضل دوست مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی نے اس کو ترتیب و تہذیب کے جملہ لوازم و شرائط کے ساتھ شائع کیا ہے، انھوں نے جس محنت اور تلاش و تحقیق اور دقت نظر سے اسکو مرتب کیا، خصوصاً تفسیر کے مندرجات کی جس عرق ریزی سے تخریج کی ہے، اور ان پر جو حواشی لکھے ہیں، اور اس کی دوسری خوبیوں کا صحیح اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے، فاضل مرتب نے یہ کتاب شائع کرکے نہایت مفید دینی و علمی خدمات انجام دی، اس کی اشاعت سے تفسیر کا ایک قدیم اور معتبر مرتب ماخذ اہل علم کے ہاتھوں میں آگیا، کتاب حسن طباعت سے بھی آراستہ ہے، نہایت خوبصورت ٹائپ میں چھپی ہے، قیمت تحریر نہیں، مرتب سے رضا لائبریری رامپور سے ملے گی۔

راقم آثم انشاء اللہ العزیز آخر فروری میں حج بیت اللہ زادہا اللہ شرفاً و تعظیماً کے لیے روانہ ہو جائے گا، آخر مئی تک واپسی ہوگی، میری عدم موجودگی میں رفیق عزیز سید صباح الدین عبد الرحمن دار المصنفین کے جملہ کام انجام دیں گے، ناظرین دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ حج مبرور عطا فرمائے۔

مقالات

نفحات الانس پر تحقیقی نظر

از جناب سید وحید اشرف صاحب شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

اس کے بعد وہ دونوں خطوط بھی لطائف میں درج ہیں، تقریباً یہی سطور اور وہ دونوں خطوط نفحات الانس میں بھی منقول ہیں، نفحات کی عبارت ملاحظہ ہو:

"شیخ کمال الدین عبد الرزاق کاشی رحمۃ اللہ علیہ مرید شیخ نور الدین عبد الصمد نطنزی است..... با شیخ رکن الدین علاء الدولہ سمنانی قدس اللہ سرہ معاصر بودہ است و میان ایشان در قول بوحدۃ وجود مخالفات و مباحثات واقع است و در آن معنی بیک دیگر مکتوبات نوشتہ اند، امیر اقبال سیستانی در راہ سلطانیہ با شیخ کمال الدین عبد الرزاق ہمراہ شدہ بود از وی استفسار آں معنی کردہ و مراد آں معنی خلو تمام یافتہ، پس از امیر اقبال سیستانی پرسیدہ کہ شیخ تو در شان شیخ محی الدین العربی و سخن او چہ اعتقاد دارد؟ در جواب گفتہ است کہ او را مردی عظیم الشان میداند در معارف، اما می فرماید کہ درین سخن کہ حق را وجود مطلق گفتہ غلط کردہ و این سخن را نمی پسندد، وی گفتہ اصل ہمہ معارف او خود ہمیں سخن است و ازیں بہتر سخنی نیست، عجب کہ شیخ تو ایں را انکار میکند و جملۂ انبیاء و اولیاء و ائمہ برین مذہب بودہ اند امیر اقبال این سخن را بشیخ خود عرضہ داشت کردہ بودہ است، شیخ در جواب نوشتہ است کہ در جمیع

ملل ونحل بدیں رسوائی سخن کس نگفتہ است وچوں نیک بازشگافی مذہب طبیعیہ دہریہ تیز بیباکی
ازیں عقیدہ اند ودر نفی وابطال ایں سخنان بسیار نوشتہ، وچوں ایں خبر شیخ کمال الدین عبدالرزاق
رسید بشیخ رکن الدین علاء الدولہ مکتوبی نوشتہ است وشیخ آنرا جواب نوشتہ وہر دو مکتوب
بعبارت ایشان نقل کردہ می شود۔" [1]

اس کے بعد وہ دونوں خطوط بھی منقول ہیں۔

آگے چل کر سید اشرفؒ نے یہ بتایا ہے کہ شیخ علاء الدولہ سمنانی کا شیخ اکبر سے مسئلۂ وحدۃ الوجود پر اختلاف حقیقی نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ شیخ علاء الدولہ نے وجود مطلق سے وہ مراد نہیں لی ہے جس معنی میں شیخ اکبر نے استعمال کیا ہے، وجود مطلق کی تعریف دونوں نے مختلف طریقوں سے کی ہے؛ شیخ اکبر نے وجود حق کو وجود مطلق کہا ہے اور شیخ علاء الدولہ نے فعل حق کو وجود مطلق کہا ہے، دونوں نے وجود کے تین مراتب مقرر کیے ہیں، شیخ اکبر کے نزدیک وجود کی تین قسمیں یہ ہیں: وجود مطلق، وجود مقید اور وجود عام۔ اس میں وجود حق کو وجود مطلق کہا ہے۔[2] شیخ علاء الدولہ کے نزدیک وجود کی تین قسمیں یہ ہیں: وجود حق جو ازلی و سرمدی ہے، اس صفت میں کوئی شریک نہیں، دوسرے وجود مقید یعنی مخلوق حق، تیسرے وجود مطلق یعنی فعل حق۔[3] کاتب، مکتوب اور کتابت کی مثال میں کاتب اصل وجود ہے، اور مکتوب وجود مقید ہے جو نتیجۂ فعل کاتب ہے اور کتابت وجود مطلق ہے جو فعل کاتب ہے۔[4]

حضرت سید اشرف نے یہ بھی بتایا ہے کہ وحدۃ الوجود کے بارے میں شیخ اکبر سے شیخ علاء الدولہ کے اختلاف کی شدت ابتدائی زمانہ میں تھی، بعد میں شیخ علاء الدولہ وجود مطلق کے بارے میں شیخ اکبر کے نظریہ کو صرف اجتہادی غلطی سے تعبیر کرتے تھے۔[5]

---

[1] نفحات الانس ص ۴۸۲ [2] لطائف اشرفی ج ۲ ص ۱۴۶ [3] العروہ لاہل الخلوۃ والجلوۃ ورق ۲۴۰ [4] یہ مثال بھی العروہ سے ماخوذ ہے۔ [5] لطائف اشرفی ج ۲ ص ۱۴۱

سید اشرف کی مذکورۂ بالا تشریحات لطائف اشرفی میں موجود ہیں اور اس ضمن میں جو عبارت لطائف میں ہے بعینہ وہی عبارت نفحات الانس میں بھی ہے، وجود کے اقسام اور اس بارے میں شیخ اکبر سے اختلاف کی بحث کو شیخ علاء الدولہ سمنانی نے اپنی کتاب العروہ میں بیان کیا ہے، العروہ کی اور بھی عبارتیں لطائف اشرفی میں موجود ہیں، اور ایک جگہ اس کتاب کا ذکر بھی ملتا ہے لیکن اس موقع پر لطائف اشرفی کی زبان العروہ سے بالکل مختلف ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جامی نے عبارت براہ راست لطائف اشرفی سے لی ہے، نہ کہ العروہ سے، یہاں لطائف اشرفی اور نفحات الانس کی عبارتیں نقل کیجاتی ہیں،

لطائف اشرفی	نفحات الانس
حضرت قدوۃ الکبریٰ میفرمودند کہ تخطیۂ ایشان	شیخ رکن الدین علاء الدولہ قدس اللہ تعالیٰ
نسبت شیخ اکبر بسیار غریب نمودہ باوجودیکہ	روحہ بہ بزرگی و کمال حضرت شیخ رضی اللہ عنہ
خود بہ بزرگی ایشان اعتراف کردہ اند چنانکہ	در بسیاری از حواشی فتوحات اعتراف نمودہ
در حواشی فتوحات بعضی جاہا بخطاب ایشان	است چنانکہ در خطاب بوی نوشتہ کہ ایہا
نوشتہ اند ایہا الصدیق و ایہا المقرب و	الصدیق و ایہا المقرب و ایہا الولی و ایہا
ایہا العارف الحقانی و این حواشی حالا	العارف الحقانی و این حواشی حالا بخط وی
موجود اند. چو حضرت ایشان را سخن	بر کنار فتوحات موجود است اما دیا
با دب گفتہ ایم در مواجہ مکابرہ در سخن	در آں معنی کہ حضرت حق را وجود مطلق گفتہ
نکردیم اما بہر حال در سخن ایشان تاویل	است تخطیہ بلکہ تکفیر کردہ است و بعضی
کردہ ایم و عظمت مادرۂ ایشان نماندکہ	از اہالی عصر کہ سخنان ہر دو شیخ را تتبع بسیار
خاطر مبارک شان وا نشان کردہ آید	کردہ بود بہر دو اخلاص و اعتقاد تام داشت
اکنون باید دانست کہ در حقیقت توحید میان	و در بعضی از رسائل خود نوشتہ است کہ

ایشان خلاف نیست و تخطیه و تکفیر حضرت
شیخ رکن الدین علاء الدوله نسبت حضرت
شیخ عبدالرزاق بآن معنی است که وی از
کلام شیخ فهم کرده نه بآن معنی که مراد شیخ است
زیرا که وجود را سه اعتبار است یکی اعتبار
وی بشرط شی که وجود مقید است دوم لابشرط
شی که وجود عام است و سوم بشرط لاشی
که وجود مطلق است، آنکه شیخ قدس سره
ذات حق سبحانه تعالی را وجود مطلق گفته است
بمعنی اخیر است و شیخ رکن الدین آنرا بر
وجود عام محل کرده و در نفی و انکار آن مبالغه
نموده با وجود آنکه خود باطلاق وجود ذات
بمعنی اخیر اشارت کرده است چنانچه در
بعضی رسائل فرموده که الحمد لله علی الایمان
بوجوب وجوده و نزاهته ان یکون مقیداً
محدوداً مقیداً الا یکون له بلا مقید است،
چون وجود مقید محدود نباشد و مطلق نباشد
که وجود وی موقوف باشد بر مقیدات ناچار
مطلقی خواهد بود لابشرط شی که هیچ یک از قید و

در حقیقت توحید میان ایشان خلاف نیست
و تخطیه و تکفیر شیخ رکن الدین علاء الدوله
مر شیخ را رضی الله عنه راجع بآن معنی است
که از کلام شیخ فهم کرده است نه بآن معنی
که مراد شیخ است، زیرا که وجود را سه
اعتبار است یکی از اعتبار وی بشرط شی
که وجود مقید است و دوم بشرط لاشی
که وجود عام است و سوم لابشرط شی
که وجود مطلق است آنکه شیخ رضی الله عنه
ذات حق را سبحانه وجود مطلق گفته بمعنی
اخیر است و شیخ رکن الدین علاء الدوله
آنرا بر وجود عام محل کرده و در نفی و انکار
آن مبالغه نموده، با وجود آنکه خود باطلاق
وجود ذات بمعنی اخیر اشارت کرده است
چنانکه در بعضی رسائل فرموده است که
الحمد لله علی الایمان بوجوب وجوده و نزاهته
عن ان یکون مقیداً محدوداً و مطلقاً
لا یکون له بلا مقیدات ـ چون وجود مقید
محدود نباشد که وجود وی موقوف باشد

بر مقیدات و یا مطلق خواہد بود لا بشرط شئ کہ بہیچ
یکے از قیود عموم مشروط نباشد و قیود و تعینات
شرط ظہور وی باشد در مراتب نہ شرط وجود
وی فی حد ذاتہ و نزاع مذکور ازین قبیل شدہ

و قیود و تعینات شرط ظہور وی باشد
در مراتب نہ شرط وجود او فی حد ذاتہ
و نزاعی کہ میان شیخ رکن الدین علاء الدولہ
و شیخ کمال الدین عبد الرزاق کاشی
رحمہما اللہ تعالیٰ پیش ازین مذکور شد آں
نیز ازین قبیل تواند بود واللہ تعالیٰ اعلم بالسرائر[۲]

اور شیخ علاء الدولہ سمنانی نے اپنی کتاب العروہ[۳] میں وجود کی بحث اس طرح کی ہے:

”وجود سہ نوع است یکی وجود حق کہ ازلی و ابدی است و ہیچ کس در آں صفت با وی شریک نیست، دوم وجود مقید کہ مخلوق حق است و صفت او از فیض ایجاد آں وقت کہ خواستہ ظاہر گشتہ، سوم وجودیست مطلق کہ فعل حق سبحانہ میگویم آنرا و آں وجود بمقیدات ظاہر میشود، پس بر طریق حصر دانستی کہ وجود حق تعالیٰ ازلی و سرمدی است و وجود مطلق علت وجود آثار، و وجود مقید اثر آں فعل، پس مگوی او را کہ بسیار آثار و انواع افعال و صفات متضادہ و تعدد اسماء وحدت ذات حق را ہیچ زیانی و نقصانی نمیرساند چنانکہ ترا با وجود آنکہ مخلوقی، صفات و اسماء صفات و افعال و آثار ہیچ از یک ذات باو وکنند با وجود آنکہ اندر تبت بسایط و سدۂ مفردات بی واسطہ دور افتادہ و از حضرت وحدت تا وجود مرکب تو ہیچ نسبتی نمی تواں کردن، غرض آنکہ بدانی کہ ہر کس دعوی می کند کہ وجود مطلق ذات حق تعالیٰ و تقدس است غافلی بیحاصلی بی معرفت است۔“

(۴۲) مقدمہ نفحات الانس کی تمام عبارتیں لطائف اشرفی کے مختلف لطیفوں میں ملتی ہیں، مزید دلچسپ

۱؎ لطائف اشرفی ج ۲ ص ۱۴۰ ۲؎ نفحات الانس ص ۵۵ ۳؎ العروہ لاہل الخلوہ والجلوہ ق ۲۴

بات یہ ہے کہ نفحات میں صرف انہی عبارتوں کے مآخذ کا ذکر کیا گیا ہے جن کا ذکر لطائف میں ملتا ہے، اور جن کے مآخذ کے بارے میں لطائف خاموش ہے، وہاں نفحات نے بھی خاموشی اختیار کی ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

(۱) نفحات الانس کے مقدمہ کا پہلا عنوان ہے "تمہید فی القول فی ولایۃ الولی" اس کے تحت نفحات میں جو کچھ مندرج ہے وہ لطائف اشرفی کے لطیفہ دوم "در بیان معرفت ولایت ولی و اقسام او" سے لفظ بلفظ ملتا ہے، البتہ نفحات میں لطائف کے بعض بیانات کو قلم انداز کر دیا گیا ہے، دونوں کے ماخذ میں کوئی اختلاف نہیں، مثال کے لیے یہاں دونوں کی عبارتیں نقل کی جاتی ہیں:

لطائف اشرفی	نفحات الانس
حضرت نور العین از معنی ولایت درخواست کردند، فرمودند کہ ولایت مصدر ولی است بمعنی قرب است و آن دو قسم بود ولایت عامہ و ولایت خاصہ، ولایت عامہ مشترک است میان ہمہ مومنان قال اللہ تعالیٰ اللہ ولی الذین آمنوا یخرجہم من الظلمات الی النور، ولایت خاصہ مخصوص است بواصلان از ارباب سلوک وہی عبارت عن فناء العبد فی الحق وبقائہ بہ۔ قالوا الولی ہو الفانی فیہ والباقی بہ حضرت کبیر بعرض رسانیدند کہ فنا عبارت	ولایت مشتق است از ولی کہ قرب است و آن دو قسم است: ولایت عامہ، ولایت خاصہ، ولایت عامہ مشترک است میان ہمہ مومنان، قال اللہ تعالیٰ اللہ ولی الذین آمنوا یخرجہم من الظلمات الی النور۔ ولایت خاصہ مخصوص است بواصلان از ارباب سلوک وہی عبارۃ عن فناء العبد فی الحق وبقائہ بہ فالولی ہو الفانی فیہ والباقی بہ، و فنا عبارت است از نہایت سیر الی اللہ و بقا عبارت است از بدایت سیر فی اللہ

از چه باشد؟ فرمودند فنا عبارت است
از نهایت سیر الی اللہ و بقا عبارت است
از بدایت سیر فی اللہ، چه سیر الی اللہ
وقتی منتهی شود که بادیۂ وجود را بقدم صدق
یکبارگی قطع کند و سیر فی اللہ آنگه متحقق
گردد که بنده را از فنای مطلق وجودی
و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی
دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف
الهی و اخلاق نامتناهی ترقی کند۔

ابو علی جرجانی گوید رحمۃ اللہ علیہ الولی
هو الفانی من حاله والباقی فی المشاهدة
الحق لم یکن له عن نفسه اخبار ولا مع غیر
اللہ قرار۔

ابراهیم ادهم مردی را گفت که خواهی
که ولی باشی از اولیای خدای تعالی؟
گفت بلی خواهم۔ گفت لا ترغب فی شیٔ
من الدنیا والآخرة وافرغ نفسک
للہ تعالی واقبل بوجهک الیه۔

حضرت قدوۃ الکبری از رسالۂ قشیریہ

چه سیر الی اللہ وقتی منتهی شود که بادیۂ وجود
را بقدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی اللہ
از لوث حدثان ارزانی دارد، تا بدان
در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق
باخلاق ربانی ترقی کند۔

ابو علی جوزجانی رحمۃ اللہ گوید: الولی
هو الفانی من حاله والباقی فی مشاهدة الحق
ولم یمکن له عن نفسه اخبار ولا مع غیر اللہ
قرار، ولی آن بود که فانی بود از حال خود
و باقی بود بمشاهدۂ حق سبحانه و تعالی، ممکن
نباشد مر او را که از خود خبر دهد یا جز خدا نه
بیارامد۔

ابراهیم ادهم رحمۃ اللہ تعالی مردی را
گفت خواهی که ولی باشی از اولیاء اللہ
تعالی؟ گفت بلی خواهم، گفت لا ترغب
فی شیٔ من الدنیا وعقبی رغبت مکن که رغبت
باینها اعراض بود از حق سبحانه و تعالی
و فارغ کن مر خو ... برای دوستی
خداوند و دنیا و عقبی را بدل راه مده

نقل می کردند: ان الولی له معنیان احدهما
فعیل بمعنی مفعول، وهو من یتولی الله امره
قال الله تعالی وهو یتولی الصالحین
فلا یکله الی نفسه لحظة بل
یتولی الحق سبحانه رعایته،
والثانی فعیل مبالغة بمعنی الفاعل وهو
الذی یتولی عبادة الله وطاعته وعبادته
تجری علیه علی التوالی من غیر ان یتخللها
عصیان وکلا الوصفان واجب حتی
یکون الولی ولیا یجب قیامه بحقوق الله تعالی
علی الاستقصاء والاستیفاء ودوام
حفظ الله ایاه فی السراء والضراء
حضرت کبیر از شرائط ولی درخواستند
قال الاشرف الولی علیه متأنس بالله
ومتوحش عن غیر الله
حضرت قدوة الکبری می فرمودند ومن
شرائط الولی ان یکون محفوظا کما ان من
شرط النبی ان یکون معصوما وکل من کان
للشرع علیه اعتراض فهو مغرور ومخادع

ور وی دل بحق آرد وچون این اوصاف
در تو موجود شد ولی باشی۔
وفی الرسالة القشیریة: ان الولی له معنیان
احدهما فعیل بمعنی مفعول وهو من یتولی الله
امره، قال الله تعالی وهو یتولی الصالحین
فلا یکله الی نفسه لحظة بل یتولی
الحق سبحانه رعایته، والثانی فعیل
مبالغة من الفاعل وهو الذی یتولی
عبادة الله وطاعته فعبادته تجری علیه علی
التوالی من غیر ان یتخللها عصیان وکلا
الوصفین واجب حتی یکون الولی ولیا تجب
قیامه بحقوق الله علی الاستقصاء والاستیفاء
ودوام حفظ الله ایاه فی السراء والضراء
ومن شرط الولی ان یکون محفوظا کما ان الشرط
للنبی ان یکون معصوما فکل من کان للشرع
علیه اعتراض فهو مغرور ومخادع۔
قصد ابویزید البسطامی قدس الله تعالی
روحه بعض من وصف بالولایة فلما دخل
مسجده قعد ینتظر خروجه فخرج الرجل ورمی

قصد ابویزید البسطامی قدس اللہ سرہ
بعض من وصف بالولایت فلما دنی الی
مسجدہ قعد ینتظر خروجہ فخرج الرجل ورمی
بزاقہ نحو القبلۃ فانصرف ابویزید البسطامی
ولم یسلم علیہ فکیف یکون امیناً علی اسرار الحق۔
حضرت قدوۃ الکبری میفرمودند کہ
شخصی نزدیک ابوسعید ابوالخیر قدس اللہ
سرہ در آمد، نخست پای چپ در مسجد نہاد،
شیخ او را گفت باز گرد ہر کہ در خانۂ دوست
ادب آمدن نداند ما را نشاید کہ با وی صحبت داریم
حضرت کبیر در محل بیان آمدہ عرض
رسانید کہ مراد از محفوظ کہ در شرط ولی
آمدہ است از ہمہ عصیان است یا بعض؟
قال الاشرف شرط الولی ان یکون محفوظاً
من الاصرار علی المعصیۃ حتی لا یصر علی
الذنوب الصغار۔ قیل الولی یکون محفوظاً
من الصغائر من حیث الاصرار ولقد
قیل للجنید قدس اللہ سرہ ہل الولی یزنی
یا ابا القاسم؟ فطرق ملیاً ثم رفع راسہ

بزاقہ نحو القبلۃ فانصرف ابویزید ولم یسلم
علیہ وقال ہذا رجل غیر مامون علی ادب
من آداب الشریعۃ فکیف یکون امیناً
علی اسرار الحق
شخصی نیز نزدیک شیخ ابوسعید ابوالخیر
در آمد نخست پای چپ اندر مسجد نہاد،
شیخ او را گفت: باز گرد کہ ہر کس در خانہ
دوست او بی ادب آمدن ندارد ما را نشاید
کہ با وی صحبت داریم
شیخ رکن الدین علاء الدولہ قدس اللہ
روحہ فرمودہ است: انبیا علیہم السلام
از انشای گناہ عامداً معصوم اند و
اولیا از خوار داشت گناہ محفوظ۔
از مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مروی است
ان تغفر اللہم فاغفر جماً و ای عبد
لک لا الما
و نزدیک این بیچارہ ہیچ گناہی
بدتر از این نیست کہ بندہ خود را مقصر
محروم نداند۔[1]

---

[1] نفحات الانس ص ۶۰۵

وکان کان امر اللہ قدراً مقدوراً۔

شیخ رکن الدین علاء الدولہ قدس اللہ

روحہ فرمودہ است انبیاء علیہم السلام

از انشای گناہ عامداً معصوم اند و اولیا

از خوار داشت گناہ محفوظ، از مصطفیٰ

صلی اللہ علیہ وسلم مروی است ان تغفر

اللھم فاغفر جماً و ای عبد لک لا الما

و نزدیک ایں بیچارہ ہیچ گناہی بدتر

ازیں نیست کہ بندہ خود را مقصر و

محروم نداند۔[1]

(ب) نفحات کے مقدمہ کے دوسرے عنوان "والقول فی معرفۃ العارف والمتعرف والجاہل" کی عبارتیں لطائف کے تیسرے لطیفہ "دربیان معرفت عارف و متعرف وجاہل" میں ملتی ہیں۔ دونوں نے اپنا ماخذ ترجمہ عوارف بتایا ہے۔

(ج) مقدمہ نفحات کے تیسرے عنوان "القول فی معرفۃ الصوفی والمتصوف والملامتی والفقیر والفرق بینہم" کی عبارتیں لطائف کے چوتھے لطیفے میں ملتی ہیں، دونوں کا ماخذ ترجمہ عوارف ہے۔

(د) مقدمہ نفحات کا چوتھا عنوان ہے "القول فی التوحید ومراتب اربابہ" اسکی عبارتیں لطائف کے لطیفۂ اول "دربیان توحید و مراتب او" میں ملتی ہیں، دونوں کا ماخذ ترجمۂ عوارف ہے۔

(س) مقدمہ نفحات کا چوتھا عنوان ہے "القول فی اصناف ارباب الولایت قدس اللہ تعالیٰ

---

[1] برکات چشتیہ لطیفہ دوم ص ۱۳۰ - ۱۳۴

کا ماخذ نفحات میں کشف المحجوب بتایا گیا ہے، لطائف میں اس کی عبارتیں مختلف لطیفوں میں ملتی ہیں اور چھٹے لطیفہ میں کشف المحجوب کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۶) چھٹے عنوان القول فی الفرق بین المعجزۃ والکرامۃ والاستدراج کا ماخذ تفسیر کبیر ہے، ماخذ لطائف کے پانچویں لطیفہ کا بھی ہے۔ دونوں کی عبارتیں یکساں ہیں۔

(۷) ساتویں عنوان القول فی اثبات کرامۃ الاولیاء کے ماخذ کشف المحجوب، دلائل النبوت، علام الہدیٰ ہیں، یہی ماخذ لطائف کے پانچویں لطیفہ میں بھی مذکور ہیں، اور نفحات و لطائف کی عبارتیں یکساں ہیں۔

لطائف (ص ۶۵) میں دلائل النبوت سے نقل کرنے کے بعد نظام یمنی مندرجہ ذیل عبارت لکھتے ہیں:

"... و ہمچنیں از سائر صحابہ و تابعین و تبع تابعین و مشائخ طریقت طبقہ بعد طبقہ چنداں کرامات و خوارق عادات ظاہر شدہ کہ در حیز تحریر و تقریر نگنجد

قلم بشکافتہ از شرح تحریر زباں عاجز شدہ از حسن تقریر

باستثنا شعر یہی عبارت اسی انداز سے نفحات میں بھی ہے،

اس کے بعد امام قشیری سے چند سطور نقل کرنے کے بعد لطائف (ص ۶۶) میں یہ عبارت مندرج ہے:

"مقصود از ایں ہمہ مبالغہ و تطویل در اثبات کرامت اولیاء آنست کہ تا ہر سلیم العقلی کہ شنیدہ اقوال ایں طائفہ و مطالعہ اقوال ایشان کردہ است سخنان سست و حکایات نادرست اصحاب ... ارباب ضلالت کہ دریں زمان ظاہر شدہ اند و نفی کرامات اولیاء بلکہ معجزات انبیاء مستند ... و دین خود برباد ندہد و ہماناکہ باعث ایں طائفہ بر نفی کرامات آنست کہ خود را در ہیچ مراتب ولایت محل نمی بیند و ... ایشان ... و اثری ... نفی آن میکنند تا پیش عوام فضیحت نشوند از فضیحت خواص نمی اندیشند با آنکہ اگر صد ہزار خارق عادات ... ایشان ... شود ... ظاہر

ایشان موافق احکام شریعت است و ز باطن ایشان مطابق آداب طریقت آں از قبیل مکر و استدراج خواہد بود نہ از مقولات ولایت و کرامت۔"

نفحات میں بھی یہی عبارت اسی انداز سے ملتی ہے۔

(ل) مقدمۂ نفحات کا آٹھواں عنوان ہے "القول فی انواع الکرامات وخوارق العادات"۔ اس کی عبارتیں بھی لطائف کے پانچویں لطیفہ میں لفظ بلفظ موجود ہیں، لیکن دونوں میں سے کسی نے ماخذ نہیں بتائے ہیں۔

(م) مقدمۂ نفحات کے نویں عنوان "القول فی انہ متی سمیت الصوفیۃ صوفیۃ" کی عبارتیں لطائف کے چوتھے لطیفہ میں ملتی ہیں، دونوں کے ماخذ ایک ہیں،

اس کے بعد جامی نے ایک پیراگراف اپنی کتاب کے بارے میں تحریر کرنے کے بعد جو کچھ لکھا ہے وہ لطائف میں لفظ بلفظ ملتا ہے۔[۱]

نفحات الانس اور لطائف اشرفی کی اس یکسانی کو محض امر اتفاقی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ خود لطائف اشرفی ہی کی عبارتیں الحاقی ہوں، لیکن یہ محض قیاس ہے، جو کسی دلیل پر مبنی نہیں، اور مندرجہ ذیل وجود کی بنا پر زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ نفحات الانس ہی میں لطائف اشرفی سے خوشہ چینی کی گئی ہے۔

(۱) مذکورہ پچھلے تین شواہد یہ ظاہر کرتے ہیں کہ جامی کے پیش نظر لطائف اشرفی تھی، اس لیے نفحات الانس کا مقدمہ ترتیب دینے کے لیے لطائف کے منتشر مضامین کو یکجا مرتب کر دینا آسان تھا، اور یہ بات بعید از قیاس بھی نہیں ہے،

(ب) مقدمۂ نفحات الانس کی عبارتیں لطائف اشرفی میں مربوط انداز میں کسی ایک لطیفہ میں نہیں ہیں، بلکہ مختلف لطیفوں میں مختلف سوالات کے جوابات کے طور پر مندرج ہیں، اس لیے اگرچہ یہ

---

[۱] دیکھئے برکات چشتیہ ص ۴۰-۴۱-۴۴-۴۵

عبارتیں منتشر انداز میں ہیں لیکن برمحل ہیں، ان تمام عبارتوں کو لطائف اشرفی جیسی ضخیم کتاب میں الحاقی قرار دینا ایک ایسے امر دشوار کو تسلیم کرنا ہے جو قیاس سے باہر ہے، ان تمام عبارتوں کا ٹھیک ٹھیک اپنی جگہ پر ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ مصنف کی عبارتیں ہیں،

(ج) اس میں شک نہیں کہ لطائف اشرفی میں الحاقی عبارتیں ہیں لیکن یہ وہ عبارتیں ہیں جو بالواسطہ یا بلاواسطہ حضرت سید اشرف کی ذات سے وابستہ ہیں، الحاق یا تحریف کرنے والوں کا مقصد محض آپ کی شخصیت کو مبالغہ آمیز طریقہ میں پیش کرنا تھا، ان عبارتوں کا تعلق کرامتوں، آپ کے شاہی مرتبہ، سمنان کی سلطنت اور آپ کے آباء واجداد سے ہے، یہ الحاقی عبارتیں بعض تضاد یا تاریخی غلطیوں کی بنا پر ایک محقق کی گرفت سے باہر نہیں ہیں،

(۵) نفحات الانس کا اصل ماخذ طبقات الصوفیہ ہروی ہے، اس کی زبان جامی کے دور کے لحاظ سے زیادہ رواں اور شستہ نہیں ہے، اور کہیں کہیں ایسے الفاظ بھی آئے ہیں جو جامی کے دور تک بالکل متروک ہو چکے تھے، جامی نے طبقات الصوفیہ ہروی کے لہجہ کو زیادہ رواں بنایا ہے اور متروک الفاظ کا ترجمہ کر دیا ہے، لطائف اشرفی میں بھی طبقات الصوفیہ ہروی سے بہت سے واقعات نقل کیے گئے ہیں اور اس کی زبان میں ترمیم و تبدیلی کرکے اس کو رواں اور سہل الفہم بنایا گیا ہے جامی مقدمۂ نفحات الانس میں لکھتے ہیں:

"......بارہا در خاطر ایں فقیر میگذشت کہ بقدر وسع و طاقت در تحریر و تقریر آں کوشش نماید و آنچہ معلوم میشود بعبارتی کہ متعارف اہل روزگار است در بیان آرد و آنرا کہ مفہوم نشود در حجاب متروکستان گذارد"

مگر ہمیں یہ عبارت متعارف اہل روزگار سب سے پہلے لطائف اشرفی میں ملتی ہے، یہاں تک کہ ہروی کے جن متروک الفاظ کا ترجمہ لطائف میں ہے، وہی نفحات میں بھی ہے، اور جن متروک اور

ناقابل فہم الفاظ کا ترجمہ لطائف میں نہیں ہے، وہ نفحات میں بھی نہیں ہے، بطور نمونہ چند متوازی اقتباسات لطائف، نفحات اور طبقات سے ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

طبقات الصوفیہ ہروی	لطائف اشرفی	نفحات الانس
(۱) بی تیمار نشستن چہ بود؟ یافت بی جستن بود و دیدن بی سکیدن کہ بینندہ در دیدار علت است (ص ۱۹۸)	(۱) بی تیمار نشستن چہ بود؟ یافت بی جستن و دیدار بی نگریستن کہ بینندہ در دیدار علت است (برکات چشتیہ ص ۱۱۲)	(۱) بی تیمار نشستن چہ بود؟ یافت بی جستن و دیدار بی نگریستن کہ بینندہ در دیدار علت است (ص ۸۱)
(۲) آن امیر ترسائی را از ایشان فراخواند. کی آنچہ دیدہ بود و آن الفت ایشان پرسید از وی کہ او کی بود؟ (ص ۹)	(۲) امیر ترسا را معاملہ و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد، یکی از ایشان را بخواند و پرسید کہ آن کہ بود؟ (ص ۳۷)	(۲) امیر ترسا ... معاملہ و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد، یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید آن کہ بود (ص ۳۱)
(۳) شیخ الاسلام گفت کہ محمد شگرف مرا حکایت کرد کہ آن وقت کہ امیر سبکتگین پدر محمود پیشین بار بہری آمد سبکتگین فرود آمدہ بود، از لشکر وی یکی از روستای خرداری کاہ خرید و بہا تمام بداد و ویرا بنواخت، گفت این بار کہ کاہ آری بمن آر، و دوستی پدری داشت، بوی آمد و دوستی گرفت وی بود تا ... روز عرفہ بود آن پیر روستائی میگفت کہ حاجیان	(۳) از محمد شگرف نقل میکردند کہ میگفت کہ در بار اول کہ سبکتگین پدر محمود غزنوی بہری آمد یکی از لشکریان از روستای خرداری کاہ خرید و بہای تمام بداد و بنواخت و گفت بار دیگر کاہ بمن آری، آن روستای پدری داشت، بوی آمد و دوستی گرفت اتفاقاً عرفہ عید قربان رسید، آن پیر روستائی گفت امروز حاجیان	(۳) شیخ الاسلام گفت کہ محمد شگرف مرا حکایت کرد کہ پیشین بار کہ سبکتگین پدر محمود غزنوی بہری آمد، یکی از لشکریان وی از روستای خرداری کاہ خرید و بہای تمام بداد و ویرا بنواخت و گفت بار دیگر کہ کاہ آری بمن آر و آن روستای پدری داشت پیر، بوی آمد و دوستی گرفت، اتفاقاً عرفہ عید قربان رسید، آن پیر روستائی گفت کہ امروز

ـــہ جن ناقابل فہم الفاظ کے نیچے سوالیہ نشان ہیں انھیں صاحب لطائف و نفحات دونوں نے نظر انداز کردیا ہے یا ان کا ترجمہ جوں کا توں رہنے دیا ہے۔

طبقات الصوفیہ ہروی	لطائف اشرفی	نفحات الانس
امروز حج کنند ای کاشک ما آنجا بودی لشکری گفت خواہی ترا آنجا برم؟ مگر با کس چیزی نگوی، گفت نگویم رفتند، آن روز ویرا بعرفات برد و حج بکردند و باز آمدند آن روستای فرادی گفت	حج کنند کاشکی ما نیز آنجا بودمی لشکری گفت خواہی کہ ترا آنجا برم؟ بشرط آنکہ با کس نگوئی، گفت نگویم آن روز ویرا بعرفات برد و حج بکردند و باز آمدند روستای بادی گفت :	حاجیان حج کنند، کاشکی ما نیز آنجا بودی! لشکری گفت خواہی کہ ترا آنجا برم؟ بشرط آنکہ با کس نگوئی، گفت نگویم، آن روز ویرا بعرفات برد و حج بکردند و باز آمدند۔ روستای بادی گفت
کی تو چنین عجب میدارم کہ درمیان لشکریان می باشی، گفت : چون منی نباشد در لشکر از ضعیف یا عجوز بباید و داد خواہد کہ در وی نگرد و داد وی بستاند؟ واگر بعد و فرا زن جوان رسد، چون نباشد کہ ویرا از دست ایشان بستاند من چنان آرام درمیان لشکر تو نگر با کس چیزی نگوی۔	عجب میدارم کہ با چنین حال درمیان لشکریان می باشی، گفت اگر ہمچو من نباشد و در لشکر چون تو ضعیفی یا عجوزی بباید و داد خواہد کہ در وی نگرد؟ و داد او کہ بستاند؟ اگر بغارت لشکریان زن جوان رسد ویرا از دست ایشان کہ رہاند؟ من در لشکر از بہر این چنین کارہائم زنہار با کس چیزی نگوی	عجب میدارم کہ با چنین حال درمیان لشکریان می باشی؟ گفت اگر چون منی نباشد درین لشکر چون ضعیفی یا عجوزی بباید و داد خواہد کہ در وی نگرد و داد وی بستاند؟ واگر در غارت بزن جوان رسد ویرا از دست ایشان کہ رہاند؟ من درین لشکر از برای چنین کارہائم زنہار کہ با کس چیزی نگوئی۔
(ص ۳۰۵)	(برکات چشتیہ ص ۱۱۴)	(ص ۱۶۲)
(۴) شیخ الاسلام گفت کہ بو طالب خزرج بن علی البغدادی است، استاد بو عبداللہ خفیف بود شیخ بو عبداللہ گوید	(۴) ابو طالب خزرج بشیراز آمد و علت شکم داشت، مشائخ گفتند کہ خدمت او را کہ اختیار میکند؟ شیخ خفیف گفت	(۴) شیخ ابو عبداللہ خفیف گفتہ است کہ ابو طالب خزرج از اصحاب جنید بود بشیراز آمد علت شکم داشت مشائخ گفتند

طبقات الصوفیه	لطائف اشرفی	نفحات الانس
که من خدمت وی میکردم و وی علت	که من اختیار کنم، میگوید که هر شب پانزده	که خدمت او ما که اختیار میکند؟ گفتم
شکم داشت، خون میفرو شد، طشت	بار هفده بار برمی خاست، یکی از شبها	من اختیار کردم، هر شب قریب
در روی ای نهادم، وقتی غائب بودم، وی	نشسته بودم و خیلی از شب گذشته بود	بشانزده هفده بار برمیخاست
آواز داد، گفت شیرازی! هین لعنک	چشم من گرم شد، یکبار آواز داده بود	یکی از شبها نشسته بودم و خیلی از شب گذشته
الله، من بشتافتم و طشت بوی دادم	نشنیدم، دیگر آواز داد نشنیدم	بود چشم من گرم شد، یکبار آواز داده بود
علی دیلم پرسید از شیخ ابوعبدالله	دیگر آواز داد برخاستم و طشت	نشنیده بودم، دیگر بار آواز داد برخاستم
خفیف که تو آن لعنک الله چون	پیش بردم، گفت اے فرزند	و طشت پیش بردم، گفت اے فرزند
بشنیدی از وی؟ گفت چون رحمک الله	وقتیکه خدمت مخلوق همچو خود	وقتیکه خدمت مخلوق را همچو خود نیکو نتوانی
شیخ الاسلام گفت فلاح نباشد	را نیکو نتوانی کرد خدمت خالق را	کرد خدمت خالق را چگونه بجای
مرید را که ذل استاد و پیر نکشیده	چگونه بجا توانی آورد	توانی آورد.
باشد و قفای وی نخورده باشد	وهم خفیف گفته وقتی غایب	وهم وی گفته است که وقتی غائب
و لعنک الله استاد نشنیده	بودم که آواز داد که شیرازی! من	بودم، آواز داد که شیرازی! من نشنودم،
علی دیلم پرسید از ابوعبدالله	نشنودم، دیگر بار آواز داده، گفت	دیگر باره آواز داد و گفت شیرازی! هین
خفیف.... خود درست باشد	اے شیرازی هین لعنک الله من	لعنک الله من بشتافتم و طشت بوی بردم
زعیر ولا یفلح، که استاد و پیر ورمی	بشتافتم و طشت پیش بردم علی دیلمی	علی دیلم از ابوعبدالله خفیف
یابد لابد، که مرد بی پیر چنان	از شیخ عبدالله پرسید	پرسید.... وی رسته باشد لا یفلح
سپیده رود و لا یفلح نبود که بی استاد	وی خود رسته بود	استاد و پیر و باید مرد بی پیر سند ده
و پیر. (ص ۲۹۴)	(ص ۳۰۳)	ولا یفلح نباشد که بی استاد و پیر.
		(ص ۲۴۵)

ان اقتباسات کا مقابلہ کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جامی نے لطائف کی بہت سی عبارتیں نفحات میں نقل کی ہیں،

جامی کا یہ کہنا کہ انھوں نے طبقات الصوفیہ ہروی کے قدیم لہجہ کو زیادہ رواں اور عام فہم بنا دیا ہے اس معنی میں درست ہو سکتا ہے کہ لطائف اشرفی میں تصوف کے بعض مسائل پر بحث کرتے ہوئے صوفیہ کے کچھ واقعات و تجربات بھی نقل کیے گئے ہیں، مگر اسی قدر جتنا کہ ضروری تھا، اس کے مقابلہ میں جامی کا مقصد محض صوفیہ کے حالات کو تفصیل سے قلمبند کرنا تھا، اس لیے جامی کو طبقات الصوفیہ ہروی کے زیادہ حصے کو آٹھویں و نویں صدی ہجری کی عام فہم زبان میں تبدیل کرنا پڑا ہوگا، لیکن بہرحال نقش اول لطائف اشرفی ہی کو ماننا پڑے گا،

اب ان تمام مذکورہ شواہد کی روشنی میں ہم جامی کے دعوے کو ان الفاظ میں پیش کر سکتے ہیں،

(۱) طبقات الصوفیہ ہروی کی پہلی عام فہم شکل لطائف اشرفی ہے۔ اس لیے زبان کے لحاظ سے جو اہمیت ابتک نفحات الانس کو حاصل تھی وہ لطائف اشرفی کو ملنی چاہیے۔

(۲) اگرچہ لطائف اشرفی تذکرے کی کتاب نہیں ہے، لیکن جن صوفیہ کا ذکر طبقات الصوفیہ ہروی میں نہیں ہے اور نفحات میں ہے، ان کا مختصر ذکر لطائف اشرفی میں بھی ہے، یہاں بھی دونوں کی زبان ایک ہے، اس لیے تذکرۂ صوفیہ کے لحاظ سے بھی لطائف اشرفی کو نفحات الانس پر تقدم حاصل ہے، اس کے علاوہ لطائف اشرفی کے لطیفۂ چہاردہم میں بہت سے ہندوستانی صوفیہ کا مختصر ذکر ملتا ہے، جن سے نفحات خالی ہے، اس لیے لطائف اشرفی ہندوستانی صوفیہ کے قدیم ترین تذکروں میں شمار کیے جانے کے قابل ہے،

(۳) جامی نے جن "سخنان چیدہ و معارف سنجیدہ" کا اضافہ کر کے اپنی کتاب کو وقیع بنانے کی کوشش کی ہے، وہ سب لفظ بلفظ لطائف میں ملتے ہیں، اس لحاظ سے بھی لطائف کو

نفحات پر فوقیت حاصل ہے،

مہدی توحیدی پور مقدمہ نفحات میں لکھتے ہیں:

"کتاب نفحات الانس یکی از بهترین کتب ادبی وعلمی وعرفانی است ..... بواسطہ شهرتی کہ درمیان ارباب دانش وعرفان دارا است از تعریف وتوصیف بی نیاز و مستغنی است ...... این کتاب از جملہ آثار گرانقدر وبا ارزش راجع بتصوف وبزرگان اہل طریقت است وغالباً توسط نویسندگان شرقی وغربی از آن نقل قول میشود۔"

لیکن مہدی توحیدی پور کی اس رائے کی مستحق درحقیقت لطائف اشرفی ہے۔

فہرستِ مآخذ

اس مقالہ کی تیاری میں مندرجۂ ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے:

(۱) رسالۂ قشیریہ از عبد الکریم ابو القاسم ہوازن القشیری۔

(۲) کشف المحجوب از شیخ علی ہجویری بتصحیح ژوکوفسکی۔

(۳) طبقات الصوفیہ ہروی، ملفوظات شیخ ابو اسمٰعیل عبد اللہ انصاری ہروی بتصحیح عبد الحیٔ حبیبی۔

(۴) المصباح الہدایہ والمفتاح الکفایہ از عز الدین محمود کاشانی بتصحیح جلال ہمائی۔

(۵) العروہ لاہل الخلوۃ والجلوہ تصنیف شیخ علاء الدولہ سمنانی۔ (خطی)

(۶) چہل مجلس ملفوظات شیخ علاء الدولہ سمنانی۔ (خطی)

(۷) لطائف اشرفی ملفوظات سید اشرف سمنانیؒ گردآوردۂ نظام غریب یمنی۔

(۸) لطائف اشرفی سبحان اللہ کلکشن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (خطی)

(۹) لطائف اشرفی ضمیمہ لٹن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ (خطی)

(۱۰) لطائف اشرفی ضمیمہ قلمی[۳] مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (خطی)

(۱۱) لطائف اشرفی ضمیمہ قلمی[۳/۱] " " " (خطی)

(۱۲) مکتوبات اشرفی اشرفیہ لائبریری کچھوچھہ شریف (خطی)

(۱۳) مکتوبات اشرفی سبحان اللہ کلکشن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (خطی)

(۱۴) مکتوبات اشرفی لائبریری شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (خطی)

(۱۵) ارشاد الاخوان تصنیف سید اشرف سمنانیؒ لائبریری شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ (خطی)

(۱۶) تنبیہ الاخوان تصنیف سید اشرف سمنانی لائبریری شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ (خطی)

(۱۷) برکات چشتیہ (لطائف اشرفی معہ ترجمۂ اردو) (چار لطائف صرف)

(۱۸) نفحات الانس تالیف مولانا عبد الرحمٰن جامی بتصحیح مہدی توحیدی پور

(۱۹) رسالۂ حق نما از دارا شکوہ (خطی)

(۲۰) تاریخ مشائخ چشت از پروفیسر خلیق احمد نظامی،

نوٹ: اس مقالہ میں لطائف اشرفی کے حوالے مطبوعہ کتاب سے دیے گئے ہیں۔

ہندی شاعری کا تاریخی جائزہ

از جناب زیدی جعفر رضا صاحب ایم اے شعبۂ ہندی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۱۰)

دوسرا زینہ۔ کھڑی بولی کی شاعری | ہندی شاعری کے دور ارتقاء کا مطالعہ کرتے ہوئے جب ہم کھڑی بولی کی شاعری کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمارے ذہن میں بیک وقت کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کھڑی بولی کی شاعری، ہندی شاعری کی قدیم خصوصیات کو اپنی آغوش میں کہاں تک جگہ دے سکی ہے، اس کے لب ولہجہ میں وہ شیرینی اور حلاوت ہے یا نہیں جو برج بھاشا اور اودھی کا خاصہ ہے، اس میں وہ کشش اور لچک پائی جاتی ہے یا نہیں جس نے ہندی کی قدیم شاعری کو عوام میں مقبول بنا دیا تھا، اگر کھڑی بولی کی شاعری ان خصوصیات کی حامل ہے تو بلا شبہ اس کی دوسری تمام خصوصیات کے ساتھ اس کا رشتہ ہندی کی قدیم شاعری کے ساتھ استوار کیا جا سکتا ہے، اور اگر ایسا نہیں ہے تو میں ہندی کے محققین کو دعوت دوں گا کہ وہ ہندی شاعری کی تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کرنے کے بجائے اس کو سنسکرت کی شاعری، پالی اور پراکرت کی شاعری، اپبھرنش کی شاعری، برج کی شاعری، اودھی کی شاعری، بھوج پوری شاعری، میتھلی شاعری، اردو شاعری اور کھڑی بولی کی شاعری کے نام سے تقسیم کریں، اس صورت میں ہندی اور اردو سے متعلق بہت سے پیچیدہ مسائل بھی حل ہو سکیں گے اور دونوں کو اپنی تاریخ مرتب کرنے کے لیے ایک کھلی ہوئی اور غیر متعصب فضا مل سکے گی، یہی وہ خیال تھا جو قاضی عبد الودود جیسے محقق کے ذہن میں پیدا ہوا اور انھیں اس حقیقت کی ترجمانی صاف الفاظ میں کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ "سور تلسی اور [illegible]

کے دوسرے شاعر برج اور اودھی کے شاعر ہیں، نہ کہ ہندی کے۔ ان زبانوں کا ہندی سے کوئی لگاؤ نہیں ہے، ہندی کی عمر ایک سو پچاس سال سے زیادہ نہیں، ہندی اردو کی ایک دوسری شکل ہے اس کے وجود کی انفرادی حیثیت نہیں ہے[۱]" ہندی سے قاضی صاحب کا مطلب کھڑی بولی ہے، ہندی کے محققین کھڑی بولی کے آثار اپبھرنش کے عہد کی ابتدائی تصانیف سے لیکر صوفی شعراء کے کلام تک برابر تلاش کرتے ہیں، اور اس کے ارتقاء کو مسلمانوں کے اثرات اور اردو کے نشوونما سے متعلق کرنا صحیح نہیں سمجھتے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کھڑی بولی کے آثار اپبھرنش کی ابتدائی تصانیف میں جستجو اور تلاش کے بعد تھوڑے بہت مل جاتے ہیں، لیکن ان کی روشنی میں کھڑی بولی کے ارتقاء کی کوئی تاریخ مرتب نہیں کیجا سکتی، اس موقع پر ڈاکٹر محمد حسن صاحب کا یہ قول نقل کرنا مناسب ہوگا کہ "یہ ایک لسانیاتی حقیقت ہے کہ اپبھرنش کے زوال اور نئی بولیوں کے عروج کے موقع پر مسلمانوں کے اختلاط اور ان کے ساتھ آئی ہوئی زبانوں کے اثرات نے نئی زبانوں کے ڈھالنے میں تاریخی کام انجام دیا ہے، اور کھڑی بولی کو اس کا اصلی روپ بخشا ہے[۲]"

راقم حروف کا مقصد کھڑی بولی کی تشکیل اور اس کے تدریجی ارتقاء پر بحث کرنا نہیں ہے، بلکہ اس تحریک سے روشناس کرا دینا ہے جو کھڑی بولی کی شاعری کے پس منظر میں مسلسل پرورش پاتی رہی ہے، اور موجودہ زمانے میں بھی جسے پروان چڑھایا جارہا ہے، کھڑی بولی (ہندی) کی شاعری کی صد سالہ عمارت ایسی کمزور بنیاد پر کھڑی ہے کہ اگر اس میں دو ایک منزلوں کا اور اضافہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کا اندیشہ ہے کہ ایک دن ساری کی ساری عمارت مسمار ہوجائے گی، اس سلسلہ میں کھڑی بولی کی شاعری کے پس منظر میں پرورش پانے والی تحریک کا نفسیاتی جائزہ لینے کے بعد کسی فیصلہ کن نتیجہ پر پہنچا جا سکتا ہے۔

۱۔ ڈاکٹر عبدالودود۔ ہماری زبان ۲۲ اکتوبر ۱۹۶۵ء اردو سے ہندی تک ۲۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ ہندی ادب کی تاریخ۔ ص ۱۵۸

کھڑی بولی ہندی میں شاعری کا رواج ہریش چندر سے قبل نہیں تھا، نثر کا آغاز فورٹ ولیم کالج سے البتہ وابستہ ہے، جب ۱۸۳۷ء میں اردو کو ہندوستان کی سرکاری زبان کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا تو ہندی نواز ادیبوں کی پیشانیوں پر سلوٹیں پڑنا شروع ہوگئیں، اس وقت اردو کے سہارے کھڑی بولی ہندی نثر میں کافی نکھار آچکا تھا، ابتدا میں اردو اور ہندی نثر میں رسم خط کے علاوہ کوئی خاص فرق نہیں تھا، اور یہی وہ فرق تھا جس نے اردو کو ہندی ادیبوں کے حلقہ میں غیر ملکی زبان کے روپ میں روشناس کرایا، ہندی ادیبوں کا ہندو نواز طبقہ ادب اور زبان کو اپنے لباس میں دیکھنا چاہتا تھا، اس لیے اردو کی شیرینی اور چاشنی سے متاثر ہونے کے باوجود اس طبقہ کے دل میں اردو کے لیے نفرت اور حسد کا جذبہ ہونا ایک فطری بات تھی، جب تک مسلمان برسر اقتدار تھے ہندوؤں کو فارسی رسم خط میں برج اور اودھی کے تخلیقات پیش کرنے میں کسی قسم کی جھجک محسوس نہیں ہوئی، لیکن مسلمانوں سے حکومت چھننے کے بعد فارسی رسم خط کا استعمال اس کے لیے ممکن نہ رہا اور اردو کو برے الفاظ سے یاد کیا جانے لگا، ہندی کے ادیبوں سے یہ بنیادی غلطی ہوئی کہ انھوں نے رسم خط کے خلاف آواز بلند کرنے کے بجائے اردو کی مخالفت شروع کردی اور اس سے عوام کو بدظن کرنے کی کوشش کی، اس سلسلہ میں پنڈت گوری دت کی نظم "دیوناگری کی پکار" سے کچھ سطریں درج کردینا غیر مناسب نہ ہوگا۔

کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا اس اردو نے کنبہ جوڑا

لوٹ مار کے بھئی امیر مجھ دکھیا کو مارے تیر

ہے کوئی ایسا راجہ بابو ستیہ جتلاوے گا

میرا گھر چھینا اردو نے پھر مجھکو دلواوے گا

چٹک مٹک اردو سکھلاوے لپک جھپک اردو بتلاوے

جس کا اردو ہو گئی یار دھرم کرم کا نہیں وچار

ہے کوئی ایسا راجہ یا پوستیہ ستیہ جتلا دے گا

میرا گھر چھینا اردو نے پھر مجھکو دلوا دے گا[1]

اسی طرح رائے رام غلام نے اردو کی مخالفت میں ایک لمبی چوڑی نظم پیش کی جس کے کچھ اشعار یہ ہیں :

اردو پڑھ لوگن کری دیش کی کھواری
کی ہائے مثنوی میرحسن کی جاری

پڑھ پڑھ کے زلیخا بہار دانش ساری
پرشارتھ کا مول نسائے بھئے سب ناری

اردو پڑھ ہوئے نلج لاج نہیں آتی
اب دیش در دشا دیکھ پھٹت ہے چھاتی

لڑکوں کو پڑھا کر اندر سبھا نچاتے
پاچھے سے لگاویں تال نہ ہیا شرماتے

سب بھانتی مورکھ انکا پرشارتھ گھٹاتے
اپنے اُر ان کے اوپر پاپ چڑھاتے

ہا دئی مور کھتا چھئی نہ دیکھی جاتی
اب دیش در دشا دیکھ پھٹت ہے چھاتی[2]

اس طرح نظموں کے ذریعہ سے عوام میں اردو کے خلاف مسلسل آگ بھڑکائی گئی، بھارتیندو ہرشیچند رنے اس آگ کے شعلوں کو اور ہوا دی اور ان کے اس جملہ نے بڑا کام کیا

"بھاشا بھئی اردو جگ کی اب تو ان گرنتھن نیر ڈبایئے"[3]

جہاں تک اردو کا تعلق ہے اس کی جڑیں اس وقت تک کافی مضبوط ہو چکی تھیں، انھیں متزلزل کرنا ہندی والوں کے لیے آسان نہ تھا، خاص طور سے ایسی حالت میں جب کہ کھڑی بولی ہندی ٹھیک سے کھڑی بھی نہیں ہونے پائی تھی، اسے ادب میں نثری زبان کی حیثیت تو مل چکی تھی لیکن

---

۱ ہند شنگھرش ۔ دیوناگری کی پکار ۔ ص ۶

۲ رائے رام غلام ۔ سدھرم رتن مالا ۔ ص ۱۳ ۔ ۱۴

شعر و شاعری کا میدان بالکل صاف تھا، یہاں اب بھی برج بھاشا کی حکومت تھی، ادب میں بیک وقت کھڑی بولی اور برج بھاشا کے استعمال نے بڑی دشواریاں پیدا کر دی تھیں، اس لیے محنت سے بچنے کے لیے مدرسوں میں طلبا، ہندی کی جگہ اردو پڑھنا پسند کرتے تھے، بھارتیندو ہریشچندر نے اس بات کو پوری طرح محسوس کیا، چنانچہ انھوں نے کھڑی بولی میں شاعری کا تجربہ کیا اور کچھ نظمیں لکھیں، جن کا نمونہ یہ ہے:

کہاں ہو اے ہمارے رام پیارے ــــ کدھر تم چھوڑ کر مجھ کو سدھارے
بڑھاپے میں یہ دکھ بھی دیکھنا تھا ــــ اسی کے دیکھنے کو میں بچا تھا
چھپائی ہے کہاں سندر وہ مورت ــــ دکھا دو سانولی سی مجھ کو صورت
چھپے ہو کون سے پردہ میں بیٹا ــــ نکل آؤ کہ اب مرتا ہے بوڑھا

"دشرتھ ولاپ"

پھاگن کے دن بیت چلے اب رت بسنت کی آئی
بدلا سماں چلی جھونکے سے پروائی
گرمی آگم دکھلاوے رات لگی گھٹنے
کہو کہو کوئل پیڑوں پہ بیٹھ لگی رٹنے
پک چلے دھان، پان، پیڑ پیلے آم بھی بورانے
ہوئی پت جھار لگے کوپل پتے پھر آنے
ٹھنڈا پانی لگا سہانے آلس تن آئی
پھولے سرسں پھول کی خوشبو کوسوں تک چھائی

"بسنت"

بھارتیندو جی بنیادی طور پر اردو کے شاعر تھے، اس لیے کھڑی بولی نثر میں تو انھیں حسب منشا سنسکرت الفاظ کے استعمال میں کوئی خاص دشواری نہیں محسوس ہوئی، لیکن نظم میں وہ ایسا نہ کر سکے، مندرجۂ بالا نظموں میں "بڑھاپا"، "سانولی"، "بٹیا"، "بوڑھا"، "سماں"، "گرمی"، "پانی" "پھول"، "خوشبو" وغیرہ الفاظ کا استعمال اس کا ثبوت ہیں، خود ہریشچندر اپنی ان نظموں سے مطمئن نہیں تھے، کیونکہ ان سے ان کے مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی تھی، ان میں اور اردو کی نظم میں رسم خط کے علاوہ کوئی خاص فرق نہیں تھا، وہ کھڑی بولی ہندی کی شاعری کا خاکہ اردو سے مختلف بنانا چاہتے تھے، اس لیے اپنی ان نظموں سے مایوس ہو کر تحریر فرماتے ہیں: ۔

"پشچموتر دیش کے کویتا کی بھاشا (شمالی مغربی ہند کی شاعری کی زبان) برج بھاشا ہے یہ نرنیت (فیصل) ہو چکی ہے، اور پراچین کال سے (قدیم زمانے سے) لوگ اسی بھاشا میں کویتا کرتے آئے ہیں ..... میں نے آپ کئی بیر (مرتبہ) پرشرم کیا (عرق ریزی کی) کہ کھڑی بولی میں کویتا بناؤں اپر وہ میرے چتانسار (حسب منشا) نہیں بنی، اس سے یہ نشچے ہوتا ہے (طے پاتا ہے) کہ برج بھاشا میں ہی کویتا کرنا اتم ہوتا ہے، اور اسی سے سب کویتا برج بھاشا میں ہی اتم ہوتی ہے۔"[۵]

اپنی ان نظموں پر ان کا تبصرہ بھی قابل توجہ ہے، فرماتے ہیں

"اب دیکھیے کیسی بھونڈی کویتا ہے، میں نے اس کا کارن سوچا کہ کھڑی بولی میں کویتا میٹھی کیوں نہیں ہوتی، تو مجھ کو سب سے بڑا یہ کارن جان پڑا کہ اس میں کریا (فعل) اتیادی (وغیرہ) میں پرایہ (اکثر) دیرگھ ماترا ہوتی ہے، اس سے کویتا اچھی نہیں بنتی .....

---

۵ بھارتیندو ہریشچندر۔ ہندی بھاشا، ص ۲

آپ لوگوں کو اوپر کے اواہرنش (مندرجہ بالا نمونے) سے اسپشٹ (ظاہر) ہو جائے گا کہ کویتا کی بھاشا نس سندیہہ (بلا شبہہ) برج بھاشا ہی ہے۔ اور دوسری بھاشاؤں کی کویتا اتنا چت کو نہیں کھینچتی ہے[1] (متاثر نہیں کرتی)

ان تحریروں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ بھارتیندو جی کھڑی بولی میں شاعری کے تجربوں سے پُرامید نہیں تھے۔ وہ برج بھاشا کو ہی صحیح معنوں میں شاعری کی زبان سمجھتے تھے، اور یہ خیال اس دور کے تقریباً سبھی فاضل ادیبوں کا تھا، اس خیال کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس وقت تک کھڑی بولی کا روپ اردو شاعری میں کافی نکھر چکا تھا، اس کے مقابلہ میں ان شعراء کے لیے جن کے سامنے میر و غالب کا کلام موجود تھا، سنسکرت کے مردہ الفاظ کو یکجا کر کے شعری زبان مرتب کرنا دشوار کام تھا، کھڑی بولی میں شاعری کے لیے ہندی شعراء اگر فارسی بحروں کا انتخاب کرتے تھے تو ان کی زبان غیر متوقع طور پر اردو کے قریب ہو جاتی تھی، سنسکرت اور ہندی کی بحروں میں اشعار موزوں تو کیے جا سکتے تھے، اور کیے بھی گئے، لیکن ان میں وہ شیرینی اور حلاوت نہیں پائی جاتی تھی جو شاعری کے لیے ضروری ہے، اس صورت میں کھڑی بولی کی شاعری سے مایوس ہو جانا فطری بات تھی، لیکن مایوسی کے باوجود ہندو طبقہ میں ایک سوال ہمیشہ کھٹکتا رہا اور وہ یہ کہ اردو بھلے ہی ہندوستان کی ایک زبان ہو لیکن اس کا تہذیبی اور لسانیاتی ارتقا، اسلامی ماحول میں ہوا ہے اس کے سامنے گھٹنے ٹیک دینے کے معنی یہ ہیں کہ ہندو تہذیب اور ہندو تمدن کو بالکل فراموش کر دیا جائے، اردو نے اگر نظیر اکبر آبادی جیسے کچھ اور بھی شعرا پیدا کیے ہوتے اور اس زبان کی شاعری کا دھارا ہندوستانی تمدن کے رنگ میں ڈھل کر آگے بڑھتا تو شاید اس کے خلاف کھڑی بولی میں شاعری کے لیے کسی خاص زبان اور طرزِ فکر کی ضرورت محسوس نہ ہوتی، اردو کی

---

[1] بھارتیندو ہرشچندر، ہندی بھاشا، ص ۲

مخالفت کے پس منظر میں زبان سے زیادہ اہم سوال تہذیب اور کلچر کا تھا، اور اردو کے مقابلہ میں برج بھاشا ہندو کلچر کی عکاسی کے لیے زیادہ موزوں تھی، لیکن اردو کی روز افزوں مقبولیت نے برج بھاشا کو بہت پیچھے ڈھکیل دیا تھا، سرکار کی توجہ نے اردو کو اور بھی پھولنے پھلنے کا موقع دیا، برج بھاشا کی ساری شیرینی اور چاشنی اردو میں سمٹ آئی تھی، ایسی حالت میں ہندوؤں کے سامنے دو ہی راستے تھے، ایک تو یہ کہ برج بھاشا کا سارا سرمایہ آنسوؤں کے سیلاب میں بہا کر اردو کے سامنے سر نیاز خم کر دیا جائے، دوسرا یہ کہ اردو کی شیرینی کو مایا جال سمجھ کر ٹھوکر مار دیجائے اور اپنے مردہ ادب کو دوبارہ زندگی بخشی جائے، اور اسی راستہ کو اختیار کیا گیا، چنانچہ ادب کے نثر اور نظم دونوں شعبوں میں کھڑی بولی ہندی کو مقبول بنانے کی کوشش کی گئی۔ اس کوشش میں ہندو پرست ذہنیت پیش پیش تھی۔ ۱۸۷۶ء کے آس پاس کھڑی بولی تحریک کی بنیاد پڑی، ہریش چندر سے قبل جہنت سیتل داس کے علاوہ کوئی اور دوسرا شاعر خالص کھڑی بولی کا شاعر نہیں تھا، ہریش چندر کے زمانے میں دوسرے شعرا نے بھی کھڑی بولی میں منظومات کے تجربے کیے، پرتاپ نارائن مشر نے "بھارت کی درودشا" کے عنوان سے ایک نظم لکھی اور گولڈ اسمتھ کی نظم ہرمٹ کا "یوگی" کے عنوان سے منظوم ترجمہ کیا، ۱۸۸۱ء میں پٹنہ کے عیش پرشاد نے "سوچ" کے عنوان سے ایک طویل نظم لکھی، رائے سوہن لعل اور ستیا نند اگن ہوتری کی تخلیقات بھی اس عرصہ میں عوام میں مقبول ہوئیں، ۱۸۸۵ء میں بھارتیندو ہریش چندر کا انتقال ہو گیا، انکی وفات کے بعد کھڑی بولی کی تحریک نے اور زور پکڑا، ۱۸۸۶ء میں شری دھر پاٹھک نے "ایکانت واسی یوگی" لکھی، ۱۸۸۸ء میں ایودھیا پرساد کھتری نے "کھڑی بولی آندولن" کے نام سے ایک کتاب شائع کی، ۱۸۸۷-۸۹ء میں انہی کی کوششوں سے "کھڑی بولی کا پدیہ" کے نام سے مختلف شعرا کا منتخب کلام شائع ہوا، اس کتاب کی اشاعت سے ہندی داں حلقہ میں دو محاذ قائم ہو گئے، ایک طرف شری دھر پاٹھک، ایودھیا پرشاد کھتری اور مہاویر پرشاد دویدی کھڑی بولی کی وکالت کر رہے تھے، دوسری طرف پرتاپ نرائن مصر اور ان کے کچھ دوسرے ساتھی برج بھاشا کی حمایت میں تھے، دونوں نے ایک دوسرے کی مخالفت میں مضامین شائع کیے، برج بھاشا اور کھڑی بولی کی اس

آویزش میں ایودھیا پرساد کھتری کی کوششیں قابل ستایش ہیں، انھوں نے برج بھاشا اور اودھی کے ادب کو ہندی میں شامل کرنے سے انکار کر دیا اور کھڑی بولی کے چار اسالیب قرار دیے،

۱۔ مولوی اسٹائل، ۲۔ منشی اسٹائل، ۳۔ پنڈت اسٹائل، ۴۔ اسٹر اسٹائل۔

وہ مصنفین اور اہل قلم کے پاس پہنچتے تھے اور کہتے تھے "لوگ کہتے ہیں کہ کھڑی بولی میں شعر و ادب تخلیق نہیں کیا جا سکتا، کیا آپ کی بھی یہی رائے ہے، اگر نہیں ہے تو آپ مجھے کھڑی بولی میں کچھ نہ کچھ لکھکر دیجئے، چنانچہ انکی کوشش سے بہت سے لوگ کھڑی بولی کی طرف متوجہ ہو گئے، کھڑی بولی کے چار اسالیب کی تقسیم بھی ان کی بالغ نظری کا نتیجہ تھی، جو حقیقت سے زیادہ قریب ہے، کھڑی بولی کے جسے ہندی اردو یا ہندوستانی کہہ لیجئے صحیح معنوں میں تین اسلوب بہت واضح ہیں، ایک وہ جس میں فارسی اضافتیں، ترکیبیں اور الفاظ استعمال کیے جائیں اور عربی زبان کا بھی حسب ضرورت سہارا لیا جائے، دوسرا وہ جس میں سنسکرت کے پرتیئے استعمال کیے جائیں اور سنسکرت زبان کی ترکیبوں اور الفاظ سے استفادہ کیا جائے، اور تیسرا وہ جس میں حسب ضرورت سنسکرت اور فارسی دونوں زبانوں سے خوبصورت الفاظ لیے جائیں، اور انھیں کھڑی بولی کے مزاج کے مطابق اصلی یا بدلی ہوئی صورت میں استعمال کیا جائے، اور ٹھیٹھ دیسی الفاظ میں بھی حسب ضرورت تبدیلی کیجائے، ایودھیا پرشاد کھتری نے کھڑی بولی کو برج اور اودھی زبانوں سے الگ کرکے ہندی اور اردو کے درمیان خط فاصل کو مٹانے کی کوشش کی تھی لیکن انھیں اس میں کامیابی نہیں ہوئی، کھڑی بولی اور برج بھاشا کے تصفیہ کا حل پیش کرنے کے لیے رادھا کرشن داس نے یہ تجویز پیش کی کہ موضوع بیان کے مطابق شاعر یا ادیب جس زبان کو مناسب سمجھے اس کا استعمال کرے، ان کا خیال تھا کہ جس تخلیق میں کچھ بھی زندگی ہوتی ہے اس کا مطالعہ سبھی اہل علم کرتے ہیں، اس کے لیے کسی خاص زبان کی قید نہیں، فرماتے ہیں ؎

جاہیں رس کچھو ہوت ہے پڑھیں تاہ سب کوئی ‏ ‏ بات انوٹھی چاہیے بھاشا کوئُ ہوئی

اس سلسلہ میں لکشمی ساگر وارشنے فرماتے ہیں کہ "درحقیقت اس زمانے میں رادھا کرشن داس کی

بات پر ہی عمل ہوا، شعرا نے برج بھاشا اور کھڑی بولی دونوں ہی میں تخلیقات پیش کیے، اور آزادی کے ساتھ ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان میں استعمال کیے، شری دھر پاٹھک، پریم گھن، ایودھیا سنگھ اپادھیایے وغیرہ نے جب کبھی کھڑی بولی میں نظمیں لکھیں اس میں برج بھاشا کے الفاظ کا استعمال کیا، ہاں بھارتیندو مہاویر پرساد دویدی اور رتناکر کی زبان میں یہ آمیزش نہیں ملتی[1]، راقم الحروف کا خیال ہے کہ برج اور کھڑی بولی کے الفاظ کی آمیزش شعوری طور پر نہیں ہوئی، بلکہ شاعر کو مجبوراً ایسا کرنا پڑتا تھا، کبھی برج بھاشا کا موہ اسے ایسا کرنے کے لیے مجبور کرتا تھا، اور کبھی کھڑی بولی پر قدرت نہ حاصل ہونے کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہوتے تھے، اس آمیزش کی ایک وجہ اردو زبان میں فارسی کے مستعمل الفاظ کے استعمال کی مخالفت بھی تھی، کھڑی بولی ہندی میں ابھی الفاظ کا اتنا بڑا ذخیرہ نہ تھا جس کی مدد سے ہر طرح کے خیالات کا اظہار کیا جا سکتا، برج بھاشا کے الفاظ کی آمیزش اسی مجبوری اور دشواری کا نتیجہ تھی، بہرحال برج بھاشا کی حکومت کا زوال تیزی سے ہوتا گیا، اور کھڑی بولی (ہندی) رفتہ رفتہ مقبول ہوتی گئی، اس سلسلہ میں ایودھیا سنگھ اپادھیایہ ہری اودھ کے یہ فقرے جو انھوں نے ۱۹۰۷ء میں لکھے تھے، قابل توجہ ہیں:

"دس سال کے اندر اس صوبے کے لوگوں کی ذہنیت میں عجیب و غریب تبدیلی ہوئی ہے، اس وقت برج بھاشا کا پہلے جیسا رعب اور دبدبہ نہیں ہے، آج شاعری کی دنیا میں وہ مکمل طور پر حکومت کرنے سے قاصر ہے، روز بروز وہ پیچھے ہٹتی جا رہی ہے، اور آہستہ آہستہ اس کا مقام کھڑی بولی (ہندی) کو ملتا جا رہا ہے...... ایک دن وہ تھا جب جناب پنڈت پرتاپ نرائن مصر نے برج بھاشا کے پلیٹ فارم پر کھڑے ہو کر اپنے ملل مضامین سے روزنامہ ہندوستان اور پنڈت شری دھر پاٹھک کو ہلا ڈالا تھا، لیکن یہ سب باتیں اب محض افسانہ بن گئی ہیں، کیونکہ وقت کی رفتار برج بھاشا کے لیے موافق نہیں ہے"[2] (ترجمہ)

کھڑی بولی کی روز افزوں ترقی کا اندازہ شری دھر پاٹھک کی "ایکانت واسی یوگی" اور "جگت سچائی سار"

---

[1] لکشمی ساگر وارشنے۔ آدھنک ہندی ساہتیہ، ص ۳۰۳ [2] وارشنے کی مندرجہ بالا تصنیف کے صفحہ ۳۰۴ کے حوالے

میتھلی شرن گپت کی سوچ اور لکشمی پرشاد کی یوگی وغیرہ نظموں سے بخوبی کیا جا سکتا ہے۔ کھڑی بولی (ہندی) اس زمانے تک اخلاقی، بیانیہ عشقیہ اور قومی غرض سبھی طرح کی نظمیں پیش کرنے کے لائق ہو چکی تھی، اس سلسلہ میں ہندی پنکاٹ کی مندرجۂ ذیل سطریں توجہ کی مستحق ہیں،

"The pieces are, all of Them, excellent in tone and they manifest a love of nature a reverence for sacred Things and a desire for The best interests of humanity, The whole of wich affords good evi-dence of progsess India is now making"

اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ زمانۂ طفلی ہی میں کھڑی بولی (ہندی) میں تمام خصوصیات آ گئے تھے، لیکن کھڑی بولی کی مکمل حکومت اب بھی قائم نہیں ہو سکی تھی، یہ کارنامہ بیسویں صدی میں مہاویر پرساد دویدی کی کوششوں سے انجام پایا جس کا ہم آئندہ سطور میں مطالعہ کریں گے، یہ دور مہاویر پرساد دویدی کے نام پر "دویدی یگ" کے نام سے مشہور ہے، اس دور میں رومانوی تحریک کا بھی اہم رول ہے، اس خیال سے اسے رومانوی دور بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن راقم حروف کے نزدیک اسے "دور اصلاح" کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

دور اصلاح یا دویدی یُگ اس سے قبل کہ ہندی شاعری کے دور اصلاح یا دویدی یُگ کے شعراء کے بارہ میں اظہار خیال کیا جائے اس دور کے حالات اور خصوصیات کا سرسری جائزہ لے لینا زیادہ مناسب ہوگا، ہندی کی قومی شاعری کا خاکہ جو بابو ہرشچندر کے زمانے میں مرتب ہوا تھا، اس دور کے شعراء نے اسکی آرائش کے لیے ایسے رنگوں کا استعمال کیا جو ہر طبقہ کے لیے جاذب نظر تھے، بھارتیندو ہرشچندر کے زمانے کی عشقیہ نظمیں زمانۂ شرنگار کے اثرات سے بوجھل تھیں لیکن اس زمانے کی طرح نہیں

ایک نئی روشنی، چمک دمک اور زندگی آگئی تھی، اس دور میں عورت یا ناری سے متعلق تلسی داس کا یہ نغمہ "ڈھور گنوار شودر پشو ناری یہ سب تاڑن کے ادھکاری" بالکل لایعنی ہو چکا تھا، مغربی تمدن کے اثر سے ہندوستانی ادیبوں کی ذہنیت میں کافی تبدیلی آچکی تھی، سماج میں اخلاقی قدروں کو ابھارنے کی کامیاب کوششیں ہو رہی تھیں، زندگی میں نظم و نسق لانے کے لیے مخصوص آدرشوں کو خوبصورت اور حسین بناکر پیش کیا جارہا تھا، بھکتی کال کی شاعری میں مادی یا غیر مادی برہم اور ریتی کال میں عیش پسند اور عاشق مزاج سلاطین شعوری یا غیر شعوری طور پر شاعری پر چھائے ہوئے تھے، لیکن اس زمانے میں شاعری عوام کی زندگی سے زیادہ قریب ہو چکی تھی، اس دور کے شاعر کا مذہب یہ تھا کہ وہ تصور اور تخیل کی دنیا سے نکل کر حقائق کے قریب آنے کی کوشش کرے، عوام کی امیدوں، آرزوؤں اور احساسات کو سمجھے انکی مسکراہٹوں کے ساتھ مسکرائے اور ان کے آنسوؤں میں اپنے آنسوؤں کو ملا کر اپنے دلی احساس کی ترجمانی کرے، مغرب میں انسان اور انسانیت سے متعلق ہیگل، ہین، کامٹے اور مل وغیرہ کے خیالات کافی مقبول ہو چکی تھی، ہندوستان کے انسانیت دوست حلقے نے بھی اس اثر کو قبول کیا اور کھڑی بولی کی شاعری میں ان خیالات کی ترجمانی ہونے لگی، ریتی کال تک شعراء کا جمالیاتی تصور محض محبوب کی ذات تک محدود تھا، ہریشچندر کے زمانے میں قدرتی مناظر میں بھی جمالیات کی جھلک دیکھنے کی کوشش کی گئی، اور دویدی یگ میں شاعر قدرتی مناظر کی رنگینیوں میں اس قدر ڈوب گیا کہ اسے آگے چل کر اس میں اصلی حقیقت کے جلوے نظر آنے لگے، دوسرے لفظوں میں دویدی یگ اس چھایاواد کا پیش خیمہ تھا جس میں قدرت کو بالکل قریب سے دیکھا گیا، ذیل کی سطور میں ہم انہی باتوں کا تفصیلی مطالعہ کرینگے

قومی تصورات یا راشٹریہ بھاونا کھڑی بولی کے شعراء میں قومی جذبہ ہریشچندر کے زمانے ہی میں پیدا ہو چکا تھا لیکن مہاویر پرساد دویدی کی کوششوں نے اس میں بڑا نکھار پیدا کر دیا، دویدی جی اس زمانے کے ضروریات کے مطابق خود تو اتنے تعمیری کام نہیں کر سکے لیکن دوسروں کو ایسے کاموں کی ترغیب دینے اور انکی

ہمت افزائی کرنے میں پیش پیش تھے،

دویدی جی کے زمانے میں ہی روس اور جاپان میں جنگ ہوئی جس میں ایک چھوٹے سے خطہ کے باشندوں نے ایک عظیم ملک کو زبردست شکست دی، اسکے نتیجہ میں قومیت کے جذبہ کو دنیا کے تقریباً سبھی ملکوں میں فروغ حاصل ہوا، ہندوستان کے باشندے بھی غیر ملکی حکمرانوں کو اپنا کھلا ہوا دشمن تصور کرنے لگے، لارڈ کرزن کے سیاسی اقدامات پر سخت نکتہ چینی کی گئی، وندے ماترم جیسے گیتوں نے ہندوستانیوں کے مردہ جسموں میں روح پھونک دی، غیر ملکی اشیاء کے استعمال کی سخت مخالفت ہوئی، اپنوں اور غیروں کا تصور جو تنگ نظری کی وجہ سے خطرناک حد تک آگے بڑھ چکا تھا، تقریباً ختم ہوگیا، ہندو، مسلم، پارسی اور عیسائی خواہ ایک دوسرے سے کتنے ہی بد دل رہے ہوں لیکن ملکی اور قومی سطح پر سبھی ایک ہوگئے اور انگریزوں کو غیر ملکی حملہ آور قرار دینے لگے، ڈاکٹر رامیشور لعل کھنڈیلوال رقمطراز ہیں: "بھارتیندو کال میں راشٹریہ بھاونا (قومی تصور) بہت کچھ ہندتو (ہندو پرستی) اتھوا (یا) پرانتیا (صوبہ پرستی) کی بھاونا (جذبہ) تک سمٹ گئی تھی پر اب وہ ہندتو اتھوا پرانتیا سے بھارتیتو (ہندوستانیت) تک پھیل چلی"[۱] اس لیے ادب میں بھی سماجی نظریوں کی وسعت کے مطابق کو ملتا مدھرتا اور حسن پیدا ہوا، پنڈت شری دھر پاٹھک، پنڈت رام نریش ترپاٹھی، بابو میتھلی شرن گپت، پنڈت ماکھن لعل چترویدی، سبھدرا کماری چوہان، پرشاد دیوی پنڈت نا تھو رام، شرما شنکر سینہی، نوین وغیرہ شعراء ہم آواز ہوکر قومی محبت کی ترجمانی کرنے لگے۔

دویدی یگ کے قومی شعراء میں پہلا نام شری دھر پاٹھک کا لیا جاتا ہے، پاٹھک جی انگریزی ادب سے بیحد متاثر تھے، انھیں قدرت کے بکھرے ہوئے خزانے سے بے پناہ عقیدت تھی، ہندوستان کی عظمت اور اہمیت سے عوام کو روشناس کرانے کے لیے انھوں نے بہت سی نظمیں کہیں، ان کے ایک گیت کے چند اقتباسات یہ ہیں،

---

[۱] ڈاکٹر رامیشور لعل کھنڈیلوال ۔ آدھنک ہندی کویتا میں پریم اور سوندریہ ص ۲۴۲ [۲] شری دھر پاٹھک گیت معارف ص ۲۴۲

جے جے پیارا بھارت دیش

جے جے پیارا جگ سے نیارا شوبھت سارا دیش ہمارا
جگت مکٹ جگدیش دلارا جے سو بھاگیہ سو دیش

جے جے پیارا بھارت دیش

جگ میں کوٹ کوٹ جگ جیوے جیون سلبھ امی رس پیوے
سکھ دو تان سکرت کر سیوے رہے سو تنتر ہمیشں

جے جے پیارا بھارت دیش[1]

پاٹھک جی کو بستر علالت پر بھی ملک و قوم کا خیال رہا، اور وہ اپنا پیغام وطن کے باشندوں کے نام بھیجتے ہوئے فرماتے ہیں:

نج سودیش ہی ایک سرو پر برہم لوک ہے نج سودیش ہی ایک سرو پرام ادک ہے
نج سودیش وگیان گیان آنند دھام ہے نج سودیش ہی بھوتر لوک شوبھا بھرام ہے

سو نج سودیش کا سرو دھ پر پورآرادھن کرد
اورت سیو اسن ندّہ ہوسب ودھ سکھ سادھن کرد[2]

پاٹھک جی کو وطن کی ہر شے عزیز تھی، وطن کی ندیاں، پہاڑ جنگل انھیں سب پسند تھے، کشمیر کے دلکش مناظر سے متاثر ہو کر "کشمیر شسما" کے عنوان سے انھوں نے ایک طویل نظم لکھی جس میں کشمیر کے حسین مقامات کی توصیف میں قلم توڑ دیا ہے، انکی یہ نظم برج بھاشا میں ہے، اس لیے یہاں اس کے اقتباسات درج کرنا بے سود ہوگا، ہندوستان کو اپنے تخیل کی دنیا میں سنوار کر وہ کتنا خوبصورت بنا دیتے ہیں، اس کا اندازہ ذیل کی سطروں سے بآسانی کیا جاسکتا ہے۔

---

[1] شری دھر پاٹھک، بھارت گیت ص ۲۱ - ۱۹ [2] ایضاً ص ۸۴

بھارت ہمارا کیسا سندر سہا رہا ہے   شچ بھال پر ہما چل چرنوں پہ سندھو انچل
اُر پر وشال سریتا ست ہیرہار چنچل   من بدھ نیل نبھ کا وستیرن پٹ پا نچل
سارا سدرشیہ وبھو من کو لبھا رہا ہے
بھارت ہمارا کیسا سندر سہا رہا ہے[1]

پاٹھک جی کے بعد اس سلسلہ میں سینہی (   ) جی کا نام لیا جاسکتا ہے، سینہی جی کے دل میں بھارت کے لیے انتہا محبت تھی، ان کے نزدیک ہندستانی ہونا فخر کی بات ہے، ایک مقام پر اپنے خیالات کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں :

تو بھارت کا بھارت تیرا تیرا ہیں سیرا   جو کچھ ہے سب سمجھ اسی کا کیا میرا کیا تیرا[2]

اپنی نظم "سوا بھمان اور دیش ابھمان" میں صاف صاف اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ انسان خواہ غریب ہو یا امیر صفات کا مالک ہو یا بیوقوف، عالم ہو یا جاہل، برہمن، چھتریہ، ویشیہ، شودر، شیخ، سید، مغل پٹھان کسی قوم و قبیلے سے اس کا تعلق کیوں نہ ہو اگر وطن کی محبت کا جذبہ اس کے دل میں نہیں ہے تو وہ زندہ رہتے ہوئے بھی مردہ اور انسان ہوتے ہوئے بھی حیوان ہے،

وہ ہے گنی یا نرگنی وہ رنک یا شریمان ہے   وہ ہے نر کچھ بھوٹ یا ادبھٹ مہاودوان ہے
وہ ویر چھتری ویشیہ ہو یا شدر چھدر اجان ہے   وہ شیخ ہی ہو کر سید مغل ہے کر پٹھان ہے
جس کو نہ نج گورو تتھا نج دیش کا ابھمان ہے
وہ نر نہیں نر پشو نرا ہے اور مرتک سمان ہے[3]

سینہی جی ہندوستان کی اس عظمت کو جو اس کے ماضی سے وابستہ ہے، برابر یاد دلاتے رہتے ہیں کہ اپنی ایک نظم بھارت سنتان میں کہتے ہیں

---

[1] شری دھر پاٹھک۔ بھارت گیت ص ۵۹ [2] سینہی۔ راشٹریہ ورینا، ع ا ص ۳ [3] وہی ص ۲۰،

جگت گرو جگن مکت داتا جبکا نام تھا سب سنسار بھیتا کے آکر آدھار کیا ہم سب کو ہم نے پیار
بڑھایا امروں میں سمان کیا یوں سنگھ جات اتھان[1] وہی ہم ہیں بھارت سنتان وہی ہم ہیں بھارت سنتان[1]

پنڈت ستیہ نارائن کوی رتن بھی اس زمانے کے قومی شعرا میں قابل ذکر ہیں، قومی نظمیں لکھتے وقت ان پر ایک عجیب وجدانی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، کوی رتن جی کو برج بھاشا کے شاعر کی حیثیت سے جو مقام بھی دیا جائے راقم حروف کو اس سے بحث نہیں ہے، لیکن کھڑی بولی کی شاعری پر ان کو قدرت حاصل نہیں تھی، اسکی تائید ان کی مندرجۂ ذیل نظم سے ہوتی ہے،

ہمارا پیارا ہندستان نین کا تارا ہندستان
وہی رس گھنشیام کی سوت بندرس این چاہیں اس کو ہی وکل ہم پیا دن رین
چین سب دیوے اس کا گان
وہی رس کا سار ہے نرمل نتیہ نوین پرکرت مدھر سندر سرل ہم ہیں اسکی مین
دین کا وہ جیون دھن پران[2]

اس نظم میں 'پا' 'پی' کی جگہ پیا کے لفظ اور دیتا ہے کی بجائے دیوے کے الفاظ کا استعمال اس کا ثبوت ہے کہ برج بھاشا کے الفاظ اور کریاؤں کا مدہ یا کھڑی بولی میں شاعری کے ابتدائی تجربات کی وجہ سے انکی نظموں میں یہ خامیاں رہ گئی ہیں، ایک مقام پر خوابیدہ ہندوستان کو بیدار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اٹھو اٹھو ہو بھارت سوئے نا سوئیے نا کچھ جو تیے نا بیت گئی جو تاہ بسارو ویر تھ سمے نہ کھوئیے نا
دیکھو اٹھ پردیشن انت آلس بھجن بوئیے نا کٹ کس کر دیش ادّھار ہو موہ جن بھوئیے نا[3]

اس دور کے دوسرے قومی شعرا میں جگنا تھ جوشی اور دیوی پرساد پورن کے نام بھی لیے جاتے ہیں، یہ دونوں شاعر قومی محبت کے جام سے سرشار تھے، پورن جی کے مندرجۂ ذیل کنڈلیہ چھند سے انکے وطنی محبت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے،

---

[1] سنیہی۔ ترشول ترنگ۔ ص ۱۹ [2] کوی رتن۔ ہردے ترنگ ص ۴۱ [3] وہی ص ۱۹۶،

پانی پینا دیس کا کھانا دیشی ان — نرل دیشی، دھرے نس نس ہو سمپن
نس نس ہو سمپن تبھی اسی ادھر سے — ہردے بکرت سرودانگ نکھون تک لیکر شر
یہ نہ دیش ہت کیا کہینگے سب ابھمان — شرم نہیں تب رکت نہیں تجھ میں کچھ پانی[1]

اسی طرح جگناتھ جوشی نے اپنی نظم سودیشی میں بھارت کو فردوس کے نعم البدل کے طور پر پیش کیا ہے ؎

دودھ وپاک سمپرت تجھ میں بھرے ہوئے ہیں کلیش — تو بھی ہر تو پرم شانتی ہے سندر سکھد دیش
پیارے سورگ سمان سودیش[2]

(باقی)

۱؎ سودیشی کنڈل ص ۸ ۲؎ راشٹریہ دیناج ۲ ص ۶۷

جگن ناتھ آزاد

از جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب ایم اے

(۲)

یہ پہلے لکھ چکا ہوں کہ امیر خسروؔ اور آزادؔ کا موازنہ بالکل مقصود نہیں، دونوں کے شاعرانہ کمالات میں کوئی مماثلت نہیں، لیکن دونوں کی وطنی محبت میں بڑی فراخ دلی اور رواداری ہے، چنانچہ خسروؔ ہندوؤں کے تصور وحدانیت کے بھی معترف تھے، کہتے ہیں کہ ہندو ہمارے مذہب کے قائل نہیں لیکن ان کے بہت سے عقائد ہم سے مشابہ ہیں، وہ خداوند تعالیٰ کی توحید، اس کی ہستی اور قدم کے معترف ہیں، اس کی قدرت ایجاد، اس کے رازقِ عالم، خالق افعال، فاعل مختار اور عالم جزو کل ہونے کے قائل ہیں، جس طرح خسروؔ نے ہندوؤں کی مذہبی خوبیوں کا اعتراف کر کے اپنی وسیع المشربی کا ثبوت دیا ہے، اسی طرح آزادؔ اپنے مسلمان ہموطنوں کے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے جلوؤں کے قائل ہیں، اور انھوں نے اپنی نظم "سلام" میں جس عقیدت کا اظہار ہے، اس کو پڑھ کر ہند و پاک کے مسلمانوں کے دلوں میں ان کی جو جگہ پیدا ہوئی ہے قلم کے ذریعہ اس کا اظہار نہیں کیا جا سکتا، اس نظم کے دو چار اشعار یہ ہیں:

سلام اُس پر کہ جس کے نور سے پُرنور ہے دنیا — سلام اُس پر کہ جس کے نطق سے مسحور ہے دنیا
سلام اُس پر جلائی شمعِ عرفاں جس نے سینوں میں — کیا حق کے لیے بیتاب سجدوں کو جبینوں میں
سلام اُس پر فقیری میں نہاں تھی جس کی سلطانی — رہا زیرِ قدم جس کے شکوہِ فرِ خاقانی

میلاد النبی کے عنوان سے ایک طویل ترکیب بند لکھا ہے، جس کے پہلے بند کے دو شعر یہ ہیں:

آج کا دن تھا کہ توحید کا نغمہ سنکر
زندگی چونک اٹھی خواب سے بیدار ہوئی

آج کا دن تھا کہ خورشید حقیقت چمکا
دورِ عالم سے توہم کی شب تار ہوئی

تیسرے بند کے اشعار یہ ہیں:

تیرہ و تار فضاؤں میں تجلی چمکی
کس کا اعجاز تھا یہ ایک بشر کا اعجاز

ہاں یہ اعجاز اُسی صاحبِ اعجاز کا تھا
آج بھی محفلِ گیتی کا جو ہے چہرہ طراز

تونے انسان کو انسان سے آگاہ کیا
اے ترے نام سے پیدا مرے سینے میں گداز

دہلی کی جامع مسجد نے بھی ان کا دل اپنی طرف کھینچا ہے، اس کو دیکھ کر ان کے شاعرانہ جذبات ابھر آئے ہیں، ایک نظم میں کہتے ہیں:

ہے آج بھی تسکینِ نظر تیرا نظارہ
تو آج بھی ہے رُوح کی دنیا کا سہارا

دامن میں سنبھالے ہوئے صدیوں کی امانت
پاکیزگیٔ قلب و نظر، رُوح کی عفت

اس دور میں تو منبع انوار ہے اب بھی
تاریکی عالم میں ضیا بار ہے اب بھی

رقصاں تری دنیا میں ہیں آیات تجلی
اللہ رے تیرے یہ مقاماتِ تجلی

سچ تو یہ ہے کہ آزاد میں ہندوستان و پاکستان کی ارضیت کے بجائے انسانیت کی آفاقیت ہے، اسی لیے وہ اپنے قدیم اور جدید دونوں وطنوں کے تمام قابل قدر اشخاص سے اپنی محبت کا اظہار کرکے وہی سرور حاصل کرتے ہیں جو کسی کو مے دوآتشہ میں حاصل ہوتا ہے، وہ اقبال کا ماتم اس طرح کرتے ہیں:

معنی کو تجھ پہ فخر، تخیل کو تجھ پہ ناز
نازاں تھا تجھ پہ مشرق و مغرب کا ہر دیار

تونے سخن کو زندۂ جاوید کر دیا
تیرے نفس نے دی چمنِ شعر کو بہار

رنگیں تھا جس کے حسنِ تخیل سے برگِ گل
جس کی گرج سے موجۂ طوفاں میں تھا خروش

سینوں میں جس نے قوتِ گفتار سے بھرا　　صہبائے بیخودی کا سرور و عمل کا جوش
تھا جس کے سانس سانس میں میخانۂ حیات　　تربت ہے اس کی سایۂ مسجد میں سبزپوش

ہے خاک میں وہ عرشِ معانی ہزار حیف
اے انقلابِ عالمِ فانی ہزار حیف

ٹیگور کی موت پر بھی اسی طرح روئے ہیں:

منزلِ پائندہ تر در نگہِ خویش داشت　　شاعرِ قدسی نژاد عالمِ خاکی گذاشت
عالمِ خاکی گذاشت عالمِ بالا گزید　　سوئے گلستانِ خود طائرِ معنی پرید
عالمِ خاکیٔ ما در خورِ طبعش نبود　　چشم بر ایں خاکِ پست ہر طرف آں کشود
بود نہ از خاکِ ما رشتۂ پیوند او　　از دو جہاں بے نیاز خاطرِ خورشید او
گلشنِ شعر و سخن از نفسش پُر بہار　　عالمِ روحانیاں از نگہش آبدار
اہلِ وطن مضطرب اہلِ جہاں بیقرار　　آہ ز تو اے حیات! اے نفسِ مستعار

انھوں نے یکساں عقیدت کے ساتھ گرونانک، رام تیرتھ، غالب، تاجور نجیب آبادی، ٹیپو سلطان، سبھاش چندر بوس، اور آزاد ہند کی فوج پر نظمیں لکھکر آندھی میں چراغ روشن کیا ہے، وہ ہندو مسلمان کی تفریق سے بالاتر ہوکر ایک غمخوار اور دلسوز انسان کی طرح گلستانِ محبت کی بہار کا نغمہ الاپنے ہی میں اپنی زندگی کا راز سمجھے ہیں، ۱۹۴۷ء میں پنجاب میں جو کچھ ہوا اس سے وہ بہت متاثر ہوئے، انھوں نے اس محبوب خطہ کی تباہی اور بربادی اپنی آنکھوں سے دیکھی، اس چمن زار کی ہر شاخ میں کانٹے اور ہر پھول میں شرارے نظر آئے، احباب کی آنکھوں سے شرارے برسے، محبت کے سہارے جل کر راکھ اور انسانیت خون کے سیلاب میں غرق ہوگئی، معصوموں کی لاش سے کوچہ و بازار پٹے تھے، جلتے اور بستے ہوئے گھر بم کا نشانہ بن رہے تھے، جس کا دامنِ عصمت پاک تھا،

ہو رہا تھا، اور "بھائی کھڑا یہ نظارا دیکھ رہا تھا"۔ لیکن آزاد نے اپنی فراخ دلی سے ان جرائم کا الزام کسی ایک فرقہ پر نہیں رکھا ہے، بلکہ نانک کے دھرم کے ماننے والے، گیتا کا اپدیش دینے والے اور شریعت کے احکام پر چلنے والے تینوں کو مورد الزام ٹھہرایا ہے، اور کتنی دردمندی کے ساتھ کہا ہے:

ہندو نے لیا وید کی عظمت کا سہارا — قرآن کے تقدس کو مسلماں نے پکارا
سکھ دھرم سے ہو دور کہاں اسکو گوارا — یوں رے کے زمانے میں مذاہب کا اجارا
فردوس میں ان سب نے جہنم کو بسایا
پنجاب میں سامانِ قیامت نظر آیا

اس کے بعد ان کے نغمات کے انوار پر آہوں کا دھواں چھا گیا، لیکن ان کی فریاد و فغاں میں ایک فکر جمیل ہے، اور ان کا نغمہ انسانیت، مہر و محبت کی خوشبو میں بسا ہوا ہے، چنانچہ کہتے ہیں

روح انسان تو ہے بیدار بڑی مدت سے — ذہن انسان کو اب اس دور میں بیدار کریں
دام انوار کا پستی و بلندی پہ بچھائیں — اس میں دنیا کے اندھیروں کو گرفتار کریں
دہر پر عدل و مساوات کا پرچم لہرائیں — پرچم ظلم کو عالم میں نگوں سار کریں
آدم آدم کا نئے دور میں غم خوار نہیں — آکہ انسان کو انسان کا غم خوار کریں

وہ خود ایک بیدار انسان ہیں اور دوسروں کو بیدار کرنا چاہتے ہیں تاکہ روئے عالم پر جو پامال نظر ہیں، ان کو روئے عالم کا مالک و مختار کریں، جن پر نعمت عالم کے دروازے بند ہیں انکو ہر نعمت عالم کا سزاوار کریں، اس سلسلہ میں وہ یہ بھی کہتے ہیں:

دوست ظاہر جو چمن کے ہوں بباطن ہیں عدو — زندگی ان کی چمن زار میں دشوار کریں

ان کو اس کا احساس ہے کہ

جس دشت میں بس بھری ہوا چلتی ہے — اس دشت میں سانس لے رہا ہوں آزاد

لیکن اسی کے ساتھ ان کے یہ بھی عزائم ہیں :

راہ میں گر حادثے آتے ہیں آنے دو انھیں حادثوں پر قہقہے پیہم لگاتے جائیں گے

نام لیوا درد کا کوئی یہاں ہو یا نہ ہو دوستو! ہم درد کی دولت لٹاتے جائیں گے

وہ ایک شاعر کے بلند رتبہ کا اظہار اس طرح کرتے ہیں ،

میں ایسے شاعروں کو عمر بھر شاعر نہ سمجھونگا جو بنکر زخم عالم کے لیے مرہم نہیں آتے

آزاد نے یہ سب کچھ یا تو غزلوں یا نظموں میں کہا ہے، ان کی غزلوں میں ترنم بھی ہے، جذبہ بھی ہے، کیف بھی ہے، ان کو شعر و ادب سے شیفتگی ہے، اور ان کے کلام میں ایک خاص قسم کی شیریں دیوانگی ہے، ان کی نظموں میں غزل اور غزلوں میں نظم کا لطف ہے، میرا خیال ہے کہ وہ نظم گو پہلے ہیں اور غزل گو بعد میں، وہ اپنی نظموں میں تغزل کی شان پیدا کر دیتے ہیں اور نظمیں زیادہ کہتے رہے، لیکن وہ جہاں بھی جاتے ہیں ان کی دو غزلیں ضرور سنی جاتی ہیں، ایک تو وہ غزل جو انھوں نے لاہور میں پڑھی جس کے مطلع کا پہلا مصرعہ یہ ہے ع

تری بزم طرب میں سوز پنہاں لے کے آیا ہوں

دوسری وہ غزل جو انھوں نے ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کے عنوان سے کہی،

ان دونوں غزلوں میں آنسوؤں میں تبسم ہے اور تبسم میں آنسو ہے، وہ بزم طرب میں سوز پنہاں کا اظہار خوب کر سکتے ہیں، ان کے یہاں ایک درد نہاں ہے، جس کی کھٹک اور کسک سے ان میں لطافتوں کا احساس پیدا ہوتا رہتا ہے، اسی لیے ان کے غم و الم کے اظہار میں احساس جمال بھی ہوتا ہے، وہ المناک بن کر زندگی سے اس کے حوصلے چھیننے کے بجائے اس کو طرب ناک بنانا جانتے ہیں، اسی لیے ان کی غمناکی میں زندگی کو انقباض کے بجائے انشراح حاصل ہوتا ہے، ان کی غزلوں میں یہی فضا چھائی ہوئی نظر آتی ہے، وہ اپنی غزلوں کی لطیف اور چھپی ہوئی غمناکی کو درد و تپش

کی نوا بلند کرنے ہی میں اپنی غزل گوئی کی کامیابی سمجھتے ہیں،

جو اپنے دل کے پردوں میں بسا کر غم نہیں آتے
لٹا سکتا نہیں درد و تپش ساز نوا اُن کا

اس لیے یہ بلا تکلف کہا جا سکتا ہے کہ ان کی غزلوں کا نغمہ ان کے درد دل کا ترانہ ہے،

مری زندگی کا نغمہ مرے درد کا ترانہ
اسے اب جنوں ہی سمجھے کہ خرد سے اور اہو

اسی کے ساتھ ان کے تخیل میں انسانیت کی رعنائیوں اور دل آویزیوں کا ایک شاداب چمن زار برابر آباد رہتا ہے، جس میں جب کبھی کوئی المناک حادثہ پیش آجاتا ہے تو اس کی غمخواری ہی میں اپنی زیست کا مزہ پاتے ہیں، ان کی یہ غمخواری کلکتہ کے فسادات میں ابھری جس میں یہ کہتے ہیں

وہ خون کے دریاؤں میں بہتے ہوئے لاشے
وہ آگ کے شعلوں میں تڑپتے ہوئے انساں

اے اہل وطن تم نے دکھائے جو تماشے
دنیا ہے انھیں دیکھ کے انگشت بدنداں

پھر یہ غمخواری ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء والی غزل میں زیادہ تیز ہوئی، جس میں آزادی کے بعد ہند و مسلم فسادات پر آہ و فغاں سے بھرے ہوئے دل کے ساتھ یہ کہتے ہیں

بتا اے میر میخانہ یہ میخانوں پہ کیا گزری
بہار آتے ہی ٹکرانے لگے کیوں ساغر و مینا

ہوا تھا کیا یہ اپنوں کو یہ بیگانوں پہ کیا گزری
نہ پوچھ آزاد اپنوں اور بیگانوں کا افسانہ

اسی کی بازگشت ان کی مختلف غزلوں اور نظموں میں نظم "آزادی کے بعد" وغیرہ میں سنائی دیتی ہے، مثلاً

آج بھی دل میں ہیں بے تابِ تکلم نالے
اور سینے میں دلِ زار طپاں آج بھی ہو

عندلیب آج بھی گلزار میں ہے محوِ فغاں
نہ دہر پھول کے سینے میں نہاں آج بھی ہو

یہ غم دوراں اور بھی الم انگیز ہو جاتا ہے جب وہ پنجاب کے فسادات پر نوحہ لکھتے ہیں، جو میر انیس کے مراثی کے رنگ میں ہے، بعض بند تو ایسے ہیں جن پر میر انیس کا دھوکہ ہوتا ہے، اس کا ہر بند

زیاد و فغاں کی آتش سوزاں ہے جس میں ان کے ہر بن مو سے آہ نکلی ہے،

معصوموں کے اجسام ہیں نیزوں کی انی پہ   تلواروں پہ پیران کہن سال کے ہیں سر
خنجر وہ گیا سینۂ عورت سے گذر کر   غش کھا کے گرے دیکھے جو شیطان یہ منظر

آزاد نئے دور کی تہذیب کا نقشہ

تعمیر کا عالم ہے کہ تخریب کا نقشہ

بڑے اضطراب کے ساتھ یہ کہہ کر چیخ اٹھے ہیں

انسان کا دل اور ہو اتنا ستم ایجاد   انسان ہی مقتول ہو انسان ہی جلاد
انسان ہی خود صید ہو انسان ہی صیاد   فریاد ہے فریاد ہے فریاد ہے فریاد

"وطن میں اجنبی" ان کی آہوں اور سسکیوں کا مجموعہ ہے جس میں ان کے کلام کا ساز بھی سوز بن گیا ہے،

ان کی شاعری کی درد بھری لے گاندھی جی کے مرثیہ میں زیادہ تیز ہو گئی ہے، جس کو پڑھنے کے بعد دیا نرائن چکبست کے وہ تمام مراثی یاد آجاتے ہیں جو انھوں نے اپنے زمانہ کے مشاہیر قوم و ملک پر لکھے تھے، گاندھی جی کی کیسی سچی تصویر کھینچی ہے

آیا وہ خواب مست غلاموں کے دیس میں   بیداریِ حیات کی دنیا لیے ہوئے
ہاتھوں میں لے کے پرچم آزادیِ بشر   پھرتا رہا خلوص کا جذبہ لیے ہوئے
اس نے طلسم توڑ دیا سامراج کا   انساں کی عظمتوں کا سہارا لیے ہوئے
وہ پیکر نحیف وہ اک ناتواں سا جسم   آدم کی قوتوں کا خزانہ لیے ہوئے

جن لوگوں کو گاندھی جی کی شاندار زندگی کے آخری لمحے سے واقفیت ہے ان کے لیے یہ شعر کس قدر پر کیف ہو جاتا ہے،

اور زندگی کے درد کا پالا ہوا بشر   رخصت ہوا شہید کا رتبہ لیے ہوئے

جس بیدردانہ طریقہ سے گاندھی جی ملک و قوم سے چھین لیے گئے اس کی کسک ہر ہندوستانی کے دل میں ہمیشہ باقی رہے گی، یہی کسک جگن ناتھ آزاد کے دل میں بھی ہے، اس لیے ایک دوسرے موقع پر گاندھی جی کو یاد کر کے لکھتے ہیں

ہاتھ جب تیرے لیے بہر دعا اٹھتے ہیں   دل مرا جرم کے احساس سے ڈر جاتا ہے

کہ دعا کے لیے اٹھے ہوئے ہاتھوں پہ مجھے   محسن دہر! ترا خون نظر آتا ہے

مولانا حالی نے لکھا تھا کہ قوم میں قومیت کی روح پھونکنے کے لیے ضروری ہے کہ قوم کے افراد مثل ایک خاندان کے ممبر کے' ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی کریں، ان کی مساعی جمیلہ کی قدر کریں' ان کی نیکیوں کو جگائیں، ان کے کمالات کو شہرت دیں، اور ان پر مرثیہ لکھیں، ان ہی شریفانہ جذبات کے تحت آزاد نے مولانا ابوالکلام آزاد پر بھی ایک مرثیہ لکھا، جس کے شروع اور آخر کے بند یہ ہیں

جس کا دھڑکا تھا بالآخر وہ گھڑی بھی آ گئی   وہ خبر آئی کہ بزم زندگی تھرا گئی

روشنی جس کی حریم روح کو چمکا گئی   ظلمت مرگ اس ستارے کو بھی آخر کھا گئی

جس سے روشن اپنے سینے تھے منور تھے دماغ
بجھ گیا وہ علم کا حکمت کا دانش کا چراغ

اے غلاموں کا لہو گرمانے والے الوداع!   آگ سی الفاظ میں برسانے والے الوداع!

خود تڑپ کر بزم کو تڑپانے والے الوداع!   اے جگا کر ملک کو سو جانے والے الوداع!

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

یہ پُر درد لہجہ پنڈت جواہر لال نہرو کے نوحہ میں انتہا کو پہنچ جاتا ہے، جس میں ان کا طوفان غم تھمتا نظر نہیں آتا، انھوں نے پنڈت جواہر لال نہرو کو جان من، نسیم چمن، کشت وطن، وقار وطن فخر ہمالہ، نازش گنگ و جمن، مشرق کا سوز نہانی، ہندوستان کے دل کی کہانی، ذوق گلاب، سرخ، مشام جاں اور مجموعۂ خلوص کہہ کر پورے ہندوستان کے دل کی ترجمانی اپنے صرف ایک شعر میں کردی ہے،

ہندو کی موت ہے نہ مسلمان کی موت ہو ۔ تیری جو موت ہے وہ اک انساں کی موت ہو

اور شاید جواہر لال نہرو کی موت پر کسی اور شاعر کی نوحہ خوانی میں اتنی تاثیر نہیں ملے گی، جو حسب ذیل بند میں ہے،

تیرے الم میں آج سیاست ہو نوحہ خواں ۔ ماتم میں ہے خلوص و مروت ہے نوحہ خواں

ہے ہر سینہ چاک محبت ہے نوحہ خواں ۔ ہندوستاں کی کہنہ شرافت ہے نوحہ خواں

معراج درد نیند ابدی سو رہی ہے آج

انسانیت کی روح لہو رو رہی ہے آج

آزاد کی یہ غم خواری غم دوراں کی شکل میں زیادہ ہے، لیکن فطری طور پر ان کے یہاں غم جاناں بھی ابھر آتا ہے، جس کا نمونہ ان کی نظم "شکنتلا" "کسوٹی" اور "ایک آرزو" ہے، شکنتلا ان کی رفیقۂ زندگی تھیں، ان کی موت پر ایک لمبی اور دردناک نظم کہی تھی، ان کو یاد کرکے کہتے ہیں

کیا خبر کس کیفیت میں گم ہوا جاتا ہوں میں ۔ ایک طوفاں ہو کہ جس میں ڈوبتا جاتا ہوں میں

اور بہت ہی المناک طریقہ پر اپنے جذبات کا اظہار اس طرح کرتے ہیں

آب گوہر میں ہے دریا کی روانی میں ہے تو ۔ یا مرے ٹوٹے ہوئے دل کی کہانی میں ہے تو

تتلیوں کے خوشنما پنکھوں میں آرامیدہ ہو وقت کی پرواز کے دامن میں یا خوابیدہ ہو
جنت گم گشتہ! پوشیدہ ترا زکیفِ بہار جستجو میں تھک گئی ہے میری چشم انتظار
اے کہ تجھکو ڈھونڈتی ہو میری جانِ دردمند اے کہ اک پل کی جدائی بھی نہ تھی تجھ کو پسند
ہو سکے تو میری خلوت گاہ میں پھر آ کبھی
خاطر اندوہ گیں کو شادماں فرما کبھی

لیکن وہ غم دوراں کے تاب وتب ہی میں غم جاناں سے زیادہ سوز ازل محسوس کرتے ہیں

غم دوراں غم جاناں کا بدل ہے کہ نہیں اس میں کچھ تاب وتب سوز ازل ہو کہ نہیں
جو حدودِ غم جاناں کے پرے جا نہ سکے آج اس ذہن میں اے دوست خلا ہو کہ نہیں

غم دوراں کے سوز ازل کی وجہ سے ان کا غم جاناں دب کر ضرور رہ گیا ہے لیکن وہ صحت کے لحاظ سے ابھی تک جوان ہیں، اس لیے زندگی کا جمالیاتی پہلو اپنی تمام رعنائیاں لیے ہوئے ان کے سامنے آجاتا ہے، تو شاید شکنتلا کے علاوہ بھی کبھی کبھی غم جاناں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن ان کے یہاں غم دوراں اور غم جاناں کے علاوہ ایک اور غم پنہاں بھی ہے جس کو وہ غم جاناں اور غم دوراں سے زیادہ محبوب رکھتے ہیں،

غم جاناں سے بھی آگے غم دوراں سے بھی آگے اک ایسا غم بھی ہے الفاظ میں آ نہیں سکتا
نہیں ممکن کہ میں اس کو لباسِ نطق پہناؤں سمجھ سکتا ہوں میں اسکو مگر سمجھا نہیں سکتا
جب اپنے آپ کی گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہوں گماں ہوتا ہے اب میں سفینہ پا نہیں سکتا

آزاد کے اس اندرونی اور غیر شعوری غم پنہاں اور سوز نہاں کی سپردگی ہی سے ان کی نظموں اور غزلوں میں جان پیدا ہوتی ہے،

یہ مضمون طویل ہوتا جاتا ہے لیکن قلم رکتا نظر نہیں آتا، یہ سوال ذہن میں آرہا ہے کہ آزاد نے اپنے ذوق میں پاکیزگی آخر کہاں سے پائی، وہ مشہور شاعر اور استاد فن جناب تلوک چند محروم

کے فرزند ارجمند ہیں، اس لیے شاعری کا اعلیٰ ذوق انھوں نے وراثت میں پایا ہے، انکی بعض نظمیں مثلاً "ایک منظر"، چاندنی اتری پھلواری میں"، "راوی کا کنارا"، "چاندنی رات" اور "شالامار باغ میں ایک لمحہ" میں ان کے والد بزرگوار کی تربیت اور فیض صحبت کی محض جھلکیاں ہیں، لیکن ان کا خود بیان ہے کہ "انھوں نے اصل فیض اپنے استاد تاجور نجیب آبادی سے حاصل کیا اور ان کو اقبال کے افکار سے روشنی ملی"، اقبال کا نغمہ اُن پر کیف برساتا رہتا ہے، وہ جب اپنے استاد تاجور نجیب آبادی کے مزار پر حاضری دیتے ہیں تو وہ خود کہتے ہیں کہ ان کی روح ان سے اس طرح گویا ہوتی ہے

فیض تو تونے اٹھایا ہے مرے افکار سے
دل ترا وابستہ ہے اقبال کے اشعار سے
تاقیامت دل ترا تاثیر کا مسکن رہے
ہاتھ میں اقبال کے افکار کا دامن رہے
روشنی اقبال کے افکار کی، اشعار کی
ہر گھڑی ہو رہنما تیرے دل بیدار کی
نغمۂ اقبال تجھ پر کیف برساتا رہے
تو اسی نغمہ کی دھن پر ناچتا گاتا رہے

سوال یہ ہے کہ کیا ان کی شاعری میں اقبال کے افکار نظر آتے ہیں؟ ان کو اقبال کے کلام نے تو مذاق سخن ضرور بخشا ہے، وہ ان کے حسن تخیل سے بھی مسحور ہیں، وہ ان کے کلام کو فکر و معانی کا ایک سمندر سمجھتے ہیں جس سے ان کے خیال کے مطابق تشنگان علم و ادب برابر اپنی پیاس بجھاتے رہیں گے، ان کو دکھ ہے کہ اقبال کے پرستاروں نے ان کو غلط سمجھا اور سمجھایا اور وہ محض اسلامی شاعر سمجھے گئے، لیکن آزاد ان کو محض ایک اسلامی شاعر سمجھنے کے لیے تیار نہیں، اس سلسلہ میں انھوں نے جس وسعت نظر کا ثبوت دیا ہے، اور اقبال سے متعلق جو بات کہی ہے اسکی طرف کم لوگوں کا ذہن منتقل ہوا ہوگا، وہ لکھتے ہیں:

"اسلام کی محبت اقبال کے رگ و ریشہ میں رچی ہوئی تھی۔ یہ کیفیت اقبال کے

کلام میں اول سے آخر تک نمایاں ہے لیکن یہ اقبال اور کلام اقبال سے بے اعتنائی برتنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، نہ اس بنا پر ہم اقبال کے نظریات کو رد کرنے کا حکم صادر کر سکتے ہیں، ملٹن اور دانتے عیسائیت کی محبت سے سرشار تھے، تلسی داس اور رابندر ناتھ ٹیگور کے کلام میں ہندو دھرم سے عشق بے پایاں کا ایک جذبہ کارفرما نظر آتا ہے، عشق مذہب عشق بنی نوع انسان تک پہنچنے کا ایک صالح ذریعہ ہے، ان دونوں میں اگر دیکھنے والوں کو تضاد نظر آئے تو اسے کم نظری کے سوا اور کس بات پر محمول کیا جا سکتا ہے۔"

آزاد کو اس بات کا دکھ ہے کہ تقسیم ہند کے بعد ہندوستان نے اقبال سے بے اعتنائی برتی، ان کے معترضین ان کے ذکر کو ایک ہوا سمجھتے ہیں، آزاد کے نزدیک اقبال ہندوستان کے لیے اتنے ہی باعث افتخار ہیں، جتنے غالب، میر، تلسی داس، نذر الاسلام اور رابندر ناتھ ٹیگور، اس حقیقت کو انھوں نے اپنے مقالہ "اقبال اور ان کا عہد" میں ظاہر کیا ہے، جو انھوں نے جموں کشمیر یونیورسٹی کی دعوت پر لکھا، اس میں انھوں نے بعض قابل قدر نکتے پیدا کیے ہیں، جو اقبال کے مطالعہ کے سلسلے میں اب تک کسی نے نہیں پیدا کیے تھے، وہ جاوید نامہ کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"فلسفہ کے ان باریک نکات کو جو ہندوستانی فلسفہ یا ہندو فلسفہ کہا جاتا ہے، اقبال نے سیتو جی کی زبان سے بیان کر کے جس طرح فارسی شعر و ادب میں زندۂ جاوید کر دیا ہے، اس کی سعادت اقبال کے علاوہ کسی اور ہندوستانی شاعر کو نصیب نہیں ہوئی اور بھارتی سنسکرت کے تحفظ اور نشر و اشاعت کا دعویٰ کرنے والے تو شاید اس مقام کے قریب نہ پہنچے ہوں گے۔"

"گیتا کی تعلیم فارسی شاعری میں غالباً صرف دو بار منتقل ہوئی، ایک تو فیضی کے ذریعہ سے کہ انھوں نے شہنشاہ اکبر کے کہنے سے گیتا کا فارسی میں ترجمہ کیا اور دوسرا

اقبال کی اس نظم میں جو بھرتری ہری کی زبان سے کہلائی گئی ہے"۔

انھوں نے اقبال کی تحریروں سے جو حسب ذیل ٹکڑا عام لوگوں کے سامنے لاکر رکھ دیا ہے وہ اس کو پڑھ کر اقبال کی نظر کی بلندی اور رواداری کے بھی قائل ہوں گے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائیگا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے، کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے، بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رامانج بھی اسی رستے پر چلے۔ مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ سری شنکر کے منطق طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا۔ اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم ہو گئی۔"

آزاد کی نظر میں اقبال کی شخصیت ایک جلوۂ صد رنگ نہیں بلکہ جلوۂ ہزار رنگ کا مرقع ہے۔ وہ اقبال ہی سے متاثر ہو کر یہ کہنے پر مجبور ہوئے

عشق فقیہ حرم عشق امیر جنود
بستہ مسائل کی ہے عشق کے دم سے کشود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام

اقبال کی تقلید میں وہ بھی عقل کے بجائے عشق کے قائل ہیں،

عقل کی بزم گاہ میں دامن بچا کے دیکھ
عشق کی بزم گاہ میں کتنا سرور و کیف ہے
زیست کی یہ حقیقتیں دل کے قریب آکے دیکھ
ظلمت بے ثبات عشق ہو گرمی حیات
عشق ایک حقیقت ہے خرد ایک فسانہ
عشق اور خرد میں جو تفاوت ہے تو یہ ہے

ان کے یہاں بھی خودی اور بیخودی کی صہبا کا کبھی کبھی سرور ملتا ہے، فکر کی بلندی تک پہنچنے میں آزاد نے بڑی رکاوٹ محسوس کی ہے، جس کا اظہار انھوں نے خود کیا ہے،

ابھی راہ سے واقف نہیں دل خودی کی چاہ سے واقف نہیں دل
ابھی دل میں ہے خاشاکِ من و تو کہ تیری راہ سے واقف نہیں دل

پھر داخلی اور خارجی واردات کی بنا پر اقبال کی شاعری کی آفاقیت سے دور ہوتے گئے، وہ خود لکھتے ہیں:

"میں شاعری کے متعلق کسی زمانے میں یہی سمجھتا تھا کہ یہ ایک الہامی چیز ہے، اور آسمان یا اس سے بھی اونچی بلندیوں سے یہ شاعر کے دل پر نزول کرتی ہے اور وہاں سے صفحۂ قرطاس پر، لیکن اب داخلی اور خارجی واردات نے میرے اس نظریے کو ختم کر دیا ہے، اب شعر کہنے کے لیے میں اس آسمانی برکت کا منتظر نہیں رہتا، بلکہ اب تو جو کچھ دیکھتا ہوں، سنتا ہوں اور محسوس کرتا ہوں، اسی سے متاثر ہو کر شعر کہتا ہوں، اور کوشش یہی رہتی ہے کہ بے مقصد شاعری سے اپنا دامن بچائے رکھوں،،

اس میں شک نہیں کہ ان کا دامن بے مقصد شاعری سے بچا ہوا ہے، اور اس کا اکثر حصہ انسانی زندگی کے درد کا درماں ہے، اس میں اخلاص کی شمع فروزاں ہے، پھر بھی ان کی اندرونی خواہش یہ رہی کہ اقبال کی طرح ان کی شاعری کا بھی نزول ان کے دل پر آسمان یا اس سے بھی اونچی بلندیوں سے ہوتا رہے، لیکن ایسا نہیں ہو سکا اور غالباً اسی بے بسی کا خوشگوار غم ان کی پوری شاعری پر چھایا ہوا ہے جو ایک لحاظ سے ان کی شاعری کا بڑا وصف ہو گیا ہے،

آزاد کی زبان بھی بڑی صاف ستھری اور سلیس و رواں ہے، سر عبدالقادر نے ان کے والد بزرگوار جناب تلوک چند محروم کے متعلق لکھا تھا کہ وہ پنجاب کے اس گوشے کے رہنے والے ہیں

جہاں اردو کا چرچا بہت کم ہے، لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صوبجات متحدہ کے کسی حصہ کے رہنے والے ہیں، یہی بات آزاد کے متعلق کہی جانی چاہیے، لیکن ان کے بعض مصرعے ان کی نظرِ ثانی کے محتاج ہیں، مثلاً

اک ضیا ابھری تو تھی نظریں بھی چندھیائی تو تھیں

اس مصرعہ میں لفظ چندھیائی آزاد کے گلدستۂ شاعری میں کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے، گو داغ اور تسلیم کے یہاں بھی یہ لفظ ملتا ہے لیکن آنکھیں چندھیاتی ہیں، نظریں نہیں چندھیاتی ہیں،

ع۔ سنبھال کر ہم نے پھر بھی رکھا ہوا ہے آزاد غم کسی کا

ہم نے رکھا ہوا ہے، یہ پنجاب کی عام زبان ضرور ہے لیکن شاعری کی زبان نہیں

ع۔ اے رہنمائے قافلۂ شعر السلام

قافلۂ شعر کی ترکیب درست نہیں، شعرا کا قافلہ تو ہو سکتا ہے، شعر کا قافلہ صحیح نہیں،

ع۔ غنچہ کو اک نگاہِ محبت سے پھول کر

پھول کرنا فصیح روزمرہ نہیں،

ع۔ معراجِ درد نیندِ ابدی سو رہی ہے آج

نیندِ ابدی کی ترکیب فصیح نہیں ہے،

ع۔ میرے نغمہ کی چمکتی ہوئی تلواروں سے

ع۔ دندناتی ہوئی آئی ہے خزاں یہ بھی تو دیکھ

"نغمہ کی چمکتی ہوئی تلوار" یا "دندناتی ہوئی خزاں" جیسے فقرے کسی صاحبِ ذوق کے یہاں نظر نہ آئینگے

ع۔ تو اگر مل رہا سکون کی جھنکاروں کے ساتھ

مل رہا شاعرانہ زبان نہیں، سکون کی کھنکھناہٹ ہوتی ہے، جھنکار نہیں ہوتی، تلوار کی جھنکار تو صحیح ہے،

ع۔ محفل احباب کے اس بے سرے ماحول میں

نغمہ یا باجے کے ساتھ بے سرا لکھنا تو درست ہے لیکن بے سرے ماحول ۔۔۔۔۔۔ صحیح نہیں،

ع۔ اب یہ افسانۂ مجروح سناؤں کس کو

ع۔ میرے چمن کی زخمی بہارو

افسانۂ مجروح اور زخمی بہارو وغیرہ جدید اردو ہی کہلائی جاسکتی ہیں۔

ع۔ آج بھی دیدۂ افکار پہ پردے ہیں محیط

پردے کے لیے پڑا ہونا روزمرہ ہے، محیط ہونا صحیح نہیں۔

لیکن ان تسامحات سے آزاد کے شاعرانہ کمالات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ نہ ہوتے تو اچھا تھا، ان کی طرف اس لیے اشارہ کردیا گیا ہے کہ ان کا پاکیزہ ذوق خود بھی زبان اور محاورے کی پاکیزگی کا قدرشناس ہے، انھوں نے "میرے گذشتہ شب و روز" میں لکھا ہے،

"چراغ حسن حسرت مرحوم ریاست پونچھ کے رہنے والے تھے لیکن زبان پر ان کو جو گہری نظر حاصل تھی، وہ دہلی اور لکھنؤ والوں کے لیے باعث رشک و حیرت تھی، ایک بار حمید نسیم نے ان سے کہا، مولانا آپ کیا ہر وقت صحیح زبان کی بات کرتے رہتے ہیں، آپ تو ننانوے کے چکر میں پڑے ہیں، حسرت صاحب نے فرمایا بیٹا! ننانوے کا پھیر ہوتا ہے، چکر نہیں ہوتا،" (ص ۳۵)

آخر میں آزاد سے بھی یہ کہنا ہے کہ ان کی شاعری کے معترف ان کے استاد تاجور نجیب آبادی رہے، ظفر علی خاں بھی، قاضی عبد الغفار بھی، اختر شیرانی بھی، مجاز بھی، عبد المجید سالک بھی اور اب مہر بھی ہیں، ندیم بھی، فراق بھی، خواجہ غلام السیدین بھی، احتشام بھی اور یہ راقم بھی، ان کو اسی شاعری کی بدولت شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی ہے، اور اب ایک اچھی سرکاری ملازمت پر ہونے کی وجہ سے مالی فراغت بھی

ہے کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کے نغمۂ ترنم، غم دوراں، غم نہاں، دل سوزی، فراخ دلی اور شیمی سے نہ صرف اردو شاعری بلکہ فن شاعری کو جو فوائد پہنچ رہے ہیں وہ مشاعروں محفلوں، سرکاری دفتر کی بے کیف فائلوں اور بدلے ہوئے حالات کی مسموم فضاؤں نہ جائیں، یا کسی اور رخ کی طرف مڑ نہ جائیں، وہ ایک جوان شاعر ہیں جوانی کی بن میں بہت سی نیرنگیوں کے پیدا ہونے کا احتمال رہتا ہے، ان کی نوجوانی میں ستاد نے ان کو جو نصیحت کی تھی، اس کا ایک مصرع یہ بھی ہے،

ہو بہت محتاط اپنی زیست کے ہر طور میں

ن کی یہ بھی نصیحت تھی

نغمۂ فکر کی دنیا میں آوارہ نہ ہو	آسمانِ علم کا ثابت ہو سیارہ نہ ہو
صد اعلیٰ ترے نغمے سے وابستہ رہے	اپنے دل میں سوچ لے اچھی طرح جو کچھ کہے
نغمۂ زندگی کے درد سے معمور ہو	ظلمتوں کو چیر جائے سراپا نور ہو

نصیحت پر وہ اب عامل ہیں اور امید ہے کہ آیندہ بھی رہیں گے، ان کی تمنا ہے کہ

شمیم جاں فزا سے بزم عالم کو بسا جاؤں

کرے ان کی یہ تمنا ہر حال میں پوری ہوتی رہے، میری بھی آخر میں ان کے لیے ان ہی سے یہ دعا ہے،

پھولوں سے بہاروں سے ستاروں سے گذر جا
ہے دور کہیں ذوقِ نظر تیرا ٹھکانہ

تفسیر محمدی

از جناب محمد سالم قدوائی شعبۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

یہ نادر تفسیر شیخ ابو صالح حسن محمد بن احمد بن نصیر احمد آبادی گجراتی معروف بہ حسن محمد بن میانجیو کی تصنیف ہے، ان کی پیدائش سنہ ۹۲۳ھ میں احمد آباد میں ہوئی، یہ علامہ کمال الدین دہلوی کی اولاد میں سے تھے، ان کی تعلیم و تربیت ان کے والد اور احمد آباد کے علما، اور بزرگوں کے زیر سایہ ہوئی، ان کو طریقت سے بھی لگاؤ تھا، چشتیہ طریقہ اپنے والد اور چچا سے سیکھا، قادریہ طریقہ شیخ محمد غیاث سے حاصل کیا، اور مداریہ طریقہ کی تعلیم اپنے بھائی شیخ فرید الدین سے حاصل کی،[1]

انھوں نے بہت ہی تھوڑے عرصہ میں تعلیم مکمل کی اور جلد ہی علوم ظاہری و باطنی میں بڑی شہرت حاصل کرلی، فقہ و اصول، عربی ادب اور تصوف و تفسیر پر ان کی گہری نظر تھی، ان کو دولت و ثروت سے بھی وافر حصہ ملا تھا، بزرگوں کے عرس اور درویشوں کے کھلانے پلانے پر دل کھول کر خرچ کرتے تھے، احمد آباد میں انھوں نے ایک بہت بڑی مسجد بنوائی جس پر ایک لاکھ روپیہ خرچ ہوا "بنائے شیخ" سے اس کی تاریخ نکلتی ہے، (۹۷۳ھ)[2]

اکتالیس سال تک درس و افاضہ میں مصروف رہے، انیس سال کی عمر میں مسند ارشاد پر متمکن ہوئے تھے، اور آخر عمر تک لوگوں کو فیض پہنچاتے رہے، ان کی علمیت اور بزرگی کے لوگ بہت قائل تھے، ۹۸۲ھ میں انسٹھ[۵۹] سال کی عمر میں انتقال کیا،

---

[1] نزہۃ الخواطر ج ۴ ص ۸۰، [2] تذکرہ علمائے ہند ص ۲۱۴

ان کی تصانیف میں تفسیر محمدی اور حاشیہ تفسیر بیضاوی کا ذکر ملتا ہے، حاشیہ کا تو باوجود کوشش کے پتہ نہ چل سکا، البتہ تفسیر کے دو نسخوں کا پتہ چلتا ہے، ایک تو مکمل ہے جو انڈیا آفس کے کتب خانہ میں موجود ہے[1]، دوسرا صرف نصف اول ہے، جو سر سالار جنگ لائبریری حیدر آباد میں ہے[2]، اس میں ابتدائی کلام پاک سے لیکر سورۂ کہف تک کی تفسیر ہے،

ڈاکٹر زبید احمد کو پتہ نہیں کس وجہ سے یہ دھوکا ہوا کہ تفسیر محمدی اور ایک دوسری تفسیر کاشف الحقائق و قاموس الدقائق[3] ایک ہی ہیں، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب The Contribution of India to Arabic Literature میں جہاں ہندوستان کی تفسیروں کا ذکر کیا ہے، وہاں تفسیر محمدی پر تبصرہ کرتے ہوئے حاشیہ پر لکھتے ہیں:

"I think this work is identical with an Arabic Tafsir entitled کاشف الحقائق و قاموس الدقائق by Mohd bin Ahmad Thanesari, Gujrati mentioned in the catalogue of the Arabic books and MSS in the library of the Asiatic Society of Bengal compiled by Ashraf Ali"

اس کے علاوہ جہاں تفسیروں کی فہرست لکھی ہے وہاں بھی التفسیر المحمدی مسمی کاشف الحقائق و قاموس الدقائق لکھا ہے،

زبید احمد صاحب کی یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی، یہ دونوں تفسیریں بالکل مختلف ہیں، ان کے مصنف بھی الگ الگ ہیں، تفسیر محمدی کے مصنف جیسا کہ اوپر ذکر ہوا حسن محمد بن میانجیو ہیں (متوفی ۹۸۲ھ) کاشف الحقائق و قاموس الدقائق کے مصنف محمد بن احمد الشریحی الکندی

---

[1] فہرست مرتبہ لوتھ (Loth) ص ۱۰۲ [2] مخطوطہ نمبر ۳۲ [3] قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی ص ۱۱۵

التھانیسری ہیں[1] (متوفی ۸۲۰ھ) یہ اپنے دور کے بڑے بزرگ اور عالم تھے، ان کے حالات بہت کم ملتے ہیں، اور کم و بیش تمام تذکروں میں ایک ہی قسم کی باتیں لکھی ہیں، ان حالات میں اس تفسیر کا ذکر نہیں ملتا ہے، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شروع کے بزرگوں میں سے ہیں تقریباً تمام تذکروں میں ان کے سلسلہ میں اخبار الاخیار کا حوالہ ہے، اور چونکہ اس میں اس تفسیر کا ذکر نہیں ملتا ہے اس لیے بعد کے لوگوں نے کبھی نہیں کیا، اس شبہ کی ایک بنیاد ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی فہرست مخطوطات عربی مرتبہ Waldemar Ivanow کی بعض عبارتیں بھی ہیں جو انھوں نے کاشف الحقائق و قاموس الدقائق اور اس کے مصنف کے سلسلے میں لکھی ہیں[2]، انھوں نے لکھا ہے کہ مصنف نے یہ تفسیر صوفیانہ رنگ میں لکھی ہے، اور اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے کسی نے اس انداز پر تفسیر نہیں لکھی تھی، دوسرے یہ کہ تفسیر بیان کرتے وقت جن صوفیائے کرام کے حوالے دیے ہیں وہ سب قدیم دور کے ہیں، تیسرے یہ کہ تفسیر کی تصنیف کی تاریخ نہیں لکھی ہے، مرتب فہرست کا خیال ہے کہ ساتویں صدی ہجری سے بارھویں صدی ہجری تک کی تصنیف ہے، مختلف تذکروں کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ احمد بن محمد تھانیسری نام کے ایک ہی بزرگ اس زمانے میں ہوئے ہیں، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، ان سب باتوں کے پیش نظر یہ شبہ خاصا قوی ہو جاتا ہے کہ یہی کاشف الحقائق کے مصنف ہیں،

غالباً زبید احمد صاحب نے ایشیاٹک سوسائٹی کی Ivanow والی فہرست نہیں دیکھی تھی، ورنہ وہ دونوں تفسیروں کو ایک نہ سمجھتے اور ان کا شبہہ رفع ہو گیا ہوتا، دونوں نسخوں میں فرق ہے، دونوں کا انداز بیان بھی جدا جدا ہے، ربط آیات تفسیر محمدی کی نمایاں خصوصیت ہے، اور کاشف الحقائق میں صوفیانہ رنگ جھلکتا ہے، تفسیر محمدی میں ۴۰۵ اوراق ہیں، کاشف الحقائق میں ۱۳،

---

[1] فہرست مخطوطات عربی ایشیاٹک سوسائٹی مرتبہ Ivanow ص ۴۲۔ ان کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو نزہتہ الخواطر ج ۳ ص اخبار الاخیار ص ۱۴۴، مآثر الکرام دفتر اول، خزینۃ الاصفیاء ج ا ص ۳۶۹، سبحۃ المرجان ص ۳۷، تذکرہ علمائے ہند ص ۱۰۔ [2] ص ۴۲

کشف الحقایق کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے :

"الحمد للہ رب العالمین انزل علی حبیبہ القرآن اما بعد .....

تفسیر محمدی کی ابتدا اس طرح سے ہوتی ہے :۔

"الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتٰب معجزا قائما علی مر الدھر...

تعجب ہے کہ زبید احمد صاحب جیسے محقق سے ایسی غلطی کیوں ہوگئی اور انھوں نے کس بنیاد پر دونوں تفسیروں کو ایک قرار دیا،

بہرحال میرا مقصد تو محض تفسیر محمدی جیسی نادر اور نایاب تصنیف کا تعارف ہے لیکن زبید احمد صاحب کی غلط فہمی کا، جو آیندہ دوسرے لوگوں کو بھی غلط راہ دکھاتی، کا ازالہ مقصود تھا اس لیے ضمناً اس کا ذکر بھی آگیا، اس تفسیر کا پہلا حصہ (ابتدائے کلام اللہ سے سورۂ کہف تک) سر سالار جنگ لائبریری حیدر آباد میں موجود ہے، ہندوستان بھر میں اسکے کسی دوسرے نسخہ کا پتہ نہیں چلتا ہے، اس میں ۳۰۸ اوراق ہیں[1]، کاتب کا نام سید محمد جعفر سرہندی ہے، سنہ کتابت نہیں پڑھا جاسکا، اس کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب معجزا قائما علی مر الدھور

ومشتملا علی ما یحتاجون الیہ فی وقت ویوم ولو بعد السنین والشھور وجعل

ایاتہ محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابھات لاجل خواص عبادہ عالمین باسرارہ

فوضعہ ... والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد سید البشر ھو کالشمس فی نجوم الانبیاء....."

یہ تفسیر شیخ حسن محمد بن میاں جیو نے اپنی عمر کے بالکل آخری حصہ میں لکھی تھی، جس کا پتہ انڈیا آفس والے نسخہ کے خاتمہ کی عبارت سے چلتا ہے :۔

---

[1] کل نسخہ انڈیا آفس میں دو حصہ میں ہے ۵۰۳ اوراق ہیں، اس کی کتابت شیخ محمد بن کبیر محمد نے کی ہے، اور اس پر سنہ کتابت ۸ ربیع الآخر ۱۱۲۲ھ ہے۔

"وقد اتفق اتمام هذا التفسير المشتمل	یہ تفسیر جو ایک آیت کے دوسری آیت کیساتھ
على ربط كل آية بآية اخرى ربطا	مکمل ربط پر مشتمل اور تفسیر محمدی کے نام
تاما الموسوم بالتفسير المحمدى فى	موسوم ہے، رمضان یوم دوشنبہ کو مکمل
الشهر الرمضان فى يوم الاثنين و	ہوئی، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ طلاب
اسأل الله سبحانه ان يعم نفعه	کے لیے اس کا نفع عام فرمائے اور جو شخص
للطلاب ولا يخلى سعى من نظر فيها	غور سے اس کا مطالعہ کرے وہ اجر و
من الاجر والثواب وكان ابتدائه	ثواب سے خالی نہ رہے، اسکی ابتدا
فى شهر شعبان فى السنة ۹۸۱ -	شعبان ۹۸۱ھ میں ہوئی تھی اور
التسعمائة والاثنين والثمانين"	اختتام ۹۸۲ھ میں ہوا۔

(آصفیہ ج ا ص ۲۷۶)

تفسیر کے شروع میں ایک مقدمہ ہے، جس میں اس تفسیر سے متعلق ضروری باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، تفسیر میں انھوں نے سب سے زیادہ زور ربط آیات پر دیا ہے، لکھتے ہیں کہ میں نے کافی غور و خوض کے بعد اس تفسیر کو لکھا ہے، اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ آیات کی تفسیر مربوط انداز میں کر دوں، مصنف کا خیال ہے کہ یوں تو بہت سے لوگوں نے کلام اللہ کی تفسیریں لکھی ہیں لیکن کسی نے بھی قرآن مجید کی تمام آیات کو ایک دوسرے سے متعلق ثابت نہیں کیا ہے اگرچہ یہ خیال صحیح نہیں ہے علامہ علاء الدین علی ابن احمد مہائمی[1] (متوفی ۸۳۵ھ) نے اپنی تفسیر تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان[2] (جو تفسیر رحمانی کے نام سے زیادہ مشہور ہے) ان سے تقریباً ڈیڑھ سو سال قبل اسی نقطۂ نظر[3] سے لکھی تھی، مہائمی کی تفسیر

[1] حالات کے لیے ملاحظہ ہو خزینۃ الاصفیاء ج ۲ ص ۳۰۹، نزہتہ ج ۳ ص ۱۰۵، حدائق ص ۳۱۱، مآثر الکرام ص ۱۸۵ تذکرہ ص ۱۳۷، اخبار ص ۲، ابجد ص ۳۹ وغیرہ [2] مہائمی کی تفسیر بہت مشہور ہوئی، اسکے مطبوعہ اور قلمی نسخے ہندوستان اور ہندوستان کے باہر کے تقریباً تمام اہم کتب خانوں میں موجود ہیں [3] جدید دور میں علامہ حمید الدین فراہی نے بھی ربط آیات پر بہت کام کیا ہے،

جلالین کے انداز پر ہے یعنی مختصر اور سہل سیدھے اور سادے انداز میں آیتوں کی تشریح کی ہے، ربط آیات کے علاوہ اس میں دو باتیں ایسی ہیں جو کسی دوسری تفسیر میں عام طور سے نظر نہیں آتیں، ایک یہ کہ وہ ہر سورہ کے شروع میں اس کے تعارف کے ساتھ ساتھ اس کی وجہ تسمیہ بھی بیان کی ہے، دوسرے بسم اللہ الرحمن الرحیم کی تشریح سورہ کے مضمون کے اعتبار سے اس کے مفہوم کو سامنے رکھ کر کی ہے۔

تفسیر محمدی بہت اچھی تفسیر ہے، جس میں مصنف نے الفاظ کے معانی اور آیات کے ترجمہ سے زیادہ ان کے مفہوم کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے، جن آیتوں سے مسائل مستنبط ہوتے ہیں ان کی توضیح مفصل کی ہے، اور مسئلوں کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ائمہ کے اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے لیکن بہت زیادہ شرح وبسط اور بلا وجہ کی طوالت اور غیر متعلق باتوں سے گریز کیا ہے۔

وما اهل به لغير الله[1] کی تفسیر میں لکھتے ہیں،

یعنی ما رفع به الصوت عنهم عند ذبحه للصنم فانه وان خرج الدم منه الکن الرطوبات وما بقی منه باق فی ذالک ولم یخرج منه فلا بد له من مطهر یوثر فی اعماقه الباطنة التی لا یصل الیها شئ من هذا العالم مع بقائه منتفعا به وانما قلنا ذالک لان النار یصل ولکن لا یبقی بعد وصوله منتفعا به فطهره هو اسمه تعالیٰ بجعله فما لم یذکر علیه اسمه تعالیٰ غیر طاهر وقدام قوله به هنا علی قوله لغیر الله لان المقصود بیان المحرمات وتعیین ذواتها فقدم قوله به لانه عائد الی الذات وفی المواضع الاخر التی قدم فیها قوله لغیر الله کما تبیین فی موضعه ان شاء الله۔ (ورق ۲۸)

[1] سورۂ بقرہ رکوع ۲۱

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى .... کی تفسیر میں لکھتے ہیں:[1]

ولم ينظر الى الرفعة الظاهرية	قتل مقصاص میں ظاہری عزت و شرف کا
ولم يحكم بقتل الحر بالعبد اذا كان	اعتبار نہ کیا جائیگا، اور اس وجہ سے
المقتول عبداً للشرفاء والقاتل	غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل کیے جانیکا
من الاراذل وكذا في الذكر و	حکم جب مقتول شریف کا غلام ہو اور قاتل
الانثى فاعلموا انه لا عبرة للشرف	اراذل میں سے ہو، اسی طریقے سے مرد و عورت
الظاهري وانما العبرة للايمان	میں کوئی امتیاز نہ برتا جائیگا، کیونکہ ظاہری
والاعمال وهو الشرف كل الشرف	شرف کا اعتبار نہیں، بلکہ معتبر ایمان و عمل
وهذه الآية ليست بدالة	ہے، وہی اصلی شرف ہے، اسلیے یہ آیت اسپر
على انه لا يقتل الحر بالعبد	دلالت نہیں کرتی کہ غلام کے بدلے میں آزاد
والذكر بالانثى فانها مسوقة	اور عورت کے بدلے میں مرد قتل نہ کیا جائیگا،
لبيان عدم الاعتداد بالشرف	بلکہ اسکے برعکس شرف ظاہری کے غیر معتبر
الظاهري ولدفع الرذائل	ہونے، رذائل کے دور کرنے اور شرف باطنی
وحدوث الشرف الباطني (ورق ٥٩)	پیدا کرنے کو بیان کیا گیا ہے۔

آیتوں اور سورتوں کی شان نزول بھی بیان کرتے ہیں، مثلاً ما کان لمؤمن ان يقتل مومنا الا خطأ[2] کی شان نزول یہ بیان کی ہے:

نزلت في عياش بن ابي ربيعة لقي حارث بن زيد في طريق وكان قد اسلم ولم يشعر به عياش فقتله ورد الله القتل وان لم يكن اثما عند الله لكن لكونه هو ما النسيان الى ب له حرا (ورق ١٠٥)

---

[1] سورہ بقرہ رکوع ۲۲ [2] سورہ نساء رکوع ۱۳

اس کا قصہ یہ ہے کہ عیاش بن ربیعہ مخزومی ہجرت سے قبل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر مشرف باسلام ہو چکے تھے، لیکن ان کو یہ ڈر معلوم ہوا کہ اگر ان کے گھر والوں کو اس کا پتہ چل گیا تو وہ بیجا سختی اور ظلم کر بیٹھیں گے، اس لیے وہ وہاں سے مدینہ چلے گئے، ان کی والدہ ان کی جدائی کو برداشت نہ کر سکیں اور بہت زیادہ بےچین ہوئیں، اور اپنے بیٹوں حارث اور ابی جہل کو ان کی تلاش میں روانہ کیا، عیاش ان دونوں کے سوتیلے بھائی تھے، ان دونوں کے ساتھ حارث بن زید بن ابی انیسہ بھی تھے، ان تینوں نے عیاش کو تلاش کیا، اور ہر طرح سے اطمینان دلا کر ان کو اپنے ساتھ لیکر چلے، راستہ میں ان لوگوں نے وعدہ خلافی کی اور عیاش کو بہت زدوکوب کیا، حارث بن زید اس میں پیش پیش تھے، عیاش کو بہت غصہ آیا اور انھوں نے قسم کھائی کہ جب بھی موقع ملے گا حارث کو قتل کر دینگے، تھوڑے عرصہ بعد حارث بن زید نے بھی اسلام قبول کر لیا، لیکن اس کی اطلاع عیاش کو نہیں مل سکی، ایک روز حارث بن زید سے عیاش کی مڈبھیڑ ہو گئی اور انھوں نے ان کو قتل کر دیا، بعد میں لوگوں نے ان کو ملامت کی اور حارث کے اسلام لانے کی اطلاع دی، اسی وقت عیاش رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور واقعہ بیان کیا، اس وقت یہ آیت نازل ہوئی،

مال غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں یہ حکم ہے وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:-

وانما جعلت الغنيمة اخماسا لانه تب بقر	غنیمت کے پانچ حصے مقرر کیے گئے کیونکہ
العسكر على خمسة مقدمة وقلب	فوج پانچ حصوں میں تقسیم ہوتی ہے، مقدمہ،
وساقة وجناحين فجعل بعدها خمسا	قلب، ساقہ اور دونوں بازو، اسی لیے
نفسه ثم جعلها الاخمسين بعد هو	اللہ سبحانہ تعالی نے پانچواں حصہ لیا

الرسول والاقربون منه وهم
بنوهاشم وبنو المطلب واليتامى
الذين مات آباءهم والمساكين
وابناء السبيل قيل يصرف سهم
الرسول الى ما كان يصرفه فى
حياته من مصالح المسلمين
كما فعله الشيخان وقيل ......[1]
وقيل الى الاصناف الاربعة
وعن ابى حنيفة رحمه سقط سهمه و
سهم ذوى القربى بوفاته صلى الله
عليه وسلم وصار الجميع مصروفا الى
الثلاثة الباقية وعن مالك رحمه
الامر فيه مفوض الى راى الامام
يصرف الى من يراه اهم وذهب
ابو العالية الى ظاهر الآية
وقال يقسمها الى ستة اقسام
ويصرف سهم الله لبيت المال
وقيل مضموم الى سهم الرسول"

(ورق ۲۰۵)

قرار دیا اور اس کو اپنے مخصوصین کے لیے
خاص کر دیا، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم، آپ کے رشتہ دار بنو ہاشم اور بنو مطلب
اور وہ یتیم جن کے باپ مر چکے ہیں، اور
مساکین اور مسافر، ایک قول یہ ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ
مسلمانوں کی ضروریات میں جس طرح
آپ کی زندگی میں صرف کیا جاتا تھا، اسی میں
آپ کے بعد صرف کیا جائیگا جیسا کہ شیخین
کا عمل تھا، ایک قول یہ ہے مذکورہ بالا
چاروں اصناف میں صرف کیا جائیگا،
امام ابو حنیفہ کے نزدیک رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کا اور
ذوی القربیٰ کا حصہ ختم ہو گیا اور کل باقی
تینوں اصناف میں صرف کیا جائیگا،
اور امام مالک کے نزدیک اس کا صرف
امام وقت کی رائے پر موقوف ہے، جس کو ضرورت کا
سمجھے اس پر صرف کرے، لیکن ابو العالیہ
آیت کا ظاہری حکم مراد لیتے ہیں اور چھ قسموں
میں تقسیم کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا حصہ بیت المال میں داخل کر دیا جائیگا، اور ایک قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصہ میں شامل کر دیا جائے گا۔

[1] پڑھا نہیں جاسکا۔

اس طرح سے مختلف غزوات کا ذکر کیا ہے، اور ان کے واقعات تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ قرآن مجید میں بہت سے پیغمبروں کا ذکر ہے، انھوں نے ان سب کی تفصیل لکھی ہے، اور اس سلسلے میں جو حالات و واقعات مل سکے ہیں بیان کر دیے ہیں، سورۂ اعراف میں بہت سے پیغمبروں کا تذکرہ ہے، اسی میں حضرت لوطؑ کے واقعات میں ہے "فانظر کیف کان عاقبة المجرمین"[1] اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"روی ان لوطا بن هاران بن تارخ لما هاجر مع ابن عمه ابراہیم علیه السلام الی الشام نزل بالاردن فارسله الله تعالیٰ الی اهل سدوم لیدعوهم الیه تعالیٰ وینهاهم عما اخترعوا من الفاحشة فلم ینتهوا عنها فامطر الله سبحانه علیهم الحجارة فهلکوا وقیل خسف بالمقیمین وامطر الحجارة علی مسافریهم"

(ورق ۱۷۸)

روایت ہے کہ لوط ابن ہاران بن تارخ نے جب اپنے چچیرے بھائی ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ شام کی جانب ہجرت کی اور اردن میں اترے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف دعوت کے لیے اہل سدوم کی طرف بھیجا، اور وہ جس بےحیائی میں مبتلا تھے اس سے روکا لیکن وہ باز نہیں آئے، اس لیے اللہ سبحانہ نے ان پر پتھر برسائے اور وہ ہلاک ہو گئے۔ ایک قول یہ ہے کہ جو لوگ بستیوں میں آباد تھے ان کو زمین میں دھنسا دیا اور جو مسافر تھے ان پر پتھر برسائے۔

مطالب قرآنی آسان زبان میں بیان کیے ہیں اور مفہوم کو پوری طرح سے واضح کیا ہے۔

سورۂ یوسف میں حضرت یوسف علیہ السلام نے سورج، چاند اور جن گیارہ ستاروں کو خواب میں اپنے کو سجدہ کرتے دیکھا تھا، ان سب کے نام لکھے ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ کسی یہودی نے ایک بار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امتحان لینے کے لیے آپ سے ان ستاروں

---

[1] سورہ اعراف رکوع ۱۰

کے متعلق پوچھا، اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت جبرئیل نے ان ستاروں کے نام اور تمام تفصیل آپ کو بتا دی، اس کے بعد اس سورہ کی تمام آیتوں کی تفسیر کی ہے، اور حضرت یوسف اور امرأۃ عزیز کے پورے واقعہ کو مفصل بیان کیا ہے کہ کس طرح اس نے حضرت یوسف کو ترغیب گناہ دی، اور یوسف علیہ السلام نے کس طرح سے جان بچائی، اسی جگہ پر قرآن مجید میں "وھمّ بھا"[1] کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، مفسرین نے اس کی مختلف توجیہیں کی ہیں، صاحب تفسیر محمدی لکھتے ہیں،

لکن المیل الطبیعی لا لقصد الاختیاری فان ذالک مما لا یدخل تحت التکلیف اذ لا اختیار فیہ وکان صرف ذالک السوء عن یوسف علیہ السلام من ربہ لا من نفسہ	اس سے فطری اور طبعی میلان مراد ہے، قصد و اختیار سے نہیں اور طبعی میلان تکلیف میں داخل نہیں کیونکہ وہ اختیار سے باہر ہے، یوسف علیہ السلام کا اس برائی سے رکنا اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھا، خود ان کے ضبط نفس سے نہیں تھا،
(ورق ۲۷۸)	

اسی طرح کے اور بھی جو واقعات قرآن مجید میں مذکور ہیں، سب کی تفصیل بیان کی ہے، آخری صفحہ کی عبارت کا اکثر حصہ پڑھا نہیں جا سکا، جس کی وجہ سے سنہ کتابت وغیرہ نہیں معلوم ہو سکا، صرف اتنی عبارت پڑھی جا سکی:

"انکارہ وقبحہ، فعل ھذا یکون جمیع الکلام علی نسق احد فانک لقد جئت بھذا الفعل شیئاً نکرا ینکرہ جمیع من یراہ او یسمعہ"۔

---

[1] سورہ یوسف رکوع ۳

مجموعی اعتبار سے یہ تفسیر اچھی ہے، مسائل کی توضیح اور مطالب کو پیش کرنے کا طریقہ آسان اور سادہ ہے، واقعات قرآنی کا ذکر اچھے انداز میں اور مفصل ہے، ربط آیات پر خاص توجہ کی ہے، اگرچہ مصنف نے تفسیر رحمانی کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے، لیکن خیال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ضرور مصنف کی نظر سے گذری ہے،

اس تفسیر کا مکمل نسخہ انڈیا آفس کے کتب خانہ میں ہے، اس کا ذکر اس فہرست میں ملتا ہے جسے آفولوتھ صاحب نے مرتب کیا ہے، یہ نسخہ ایک آدھ جگہ پر خراب ہے اس وجہ سے مرتب فہرست کو مصنف کا پورا نام پڑھنے میں دقت ہوئی، محمد بن احمد بن نصیر تو صاف لکھا ہے، لیکن المعروف کے بعد کے الفاظ پڑھے نہیں جا سکے، پھر میانجیو صاف ہے، ان باتوں کے پیش نظر اور ابتدائی عبارت کے یکساں ہونے کی وجہ سے یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ نسخہ اور سالار جنگ کا نسخہ ایک کتاب ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ایک مکمل ہے، دوسرا نصف اول، ہندوستانی علماء کے کاموں میں یہ تفسیر خاصی اہم ہے، اور ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہے،

ارض القرآن

حصہ اول

عرب کا قدیم جغرافیہ، عاد و ثمود، سبا، اصحاب الایکہ، اصحاب الحجر، اصحاب الفیل کی تاریخ اس طرح لکھی گئی ہے جس سے قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی یونانی، رومی، اسرائیلی لٹریچر اور موجودہ آثار قدیمہ کی تحقیقات سے تائید و تصدیق ثابت ہو جاتی ہے۔

ضخامت ۳۲۰ صفحے — قیمت: ۲۵ روپے

منیجر

تلخیص تبصرہ

مغربی افریقہ میں اسلام

گھانا، نائیجیریا، کیمرون اور ٹوگولینڈ میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد آباد ہے، نائیجیریا مغربی افریقہ کی سب سے بڑی حکومت ہے، یہاں کے وزیراعظم ایک مسلمان الحاج ابوبکر تفاوا ہیں[1]، وہ بائیں بازو کی قوم پرست پارٹی کے نائب صدر بھی ہیں جس نے عام انتخابات میں اپنے کو سب سے مضبوط اور موثر سیاسی پارٹی ثابت کیا، نائیجیریا کے باشندوں کی تعداد ۲ کروڑ ۴۰ لاکھ ہے جن میں ۱۴۳۰۰۰۰۰ مسلمان ہیں،

گھانا کی آبادی ان قبائل پر مشتمل ہے جو مغرب سے یہاں گیارہویں صدی سے آرہے ہیں، ان قبائل کی ایک شاخ نے اسپین میں مرابطین کی حکومت قائم کی تھی، یہاں کا سب سے اہم شہر جہاں اسلام کی رونق پائی جاتی ہے، والنا ہے، جس کی بعض عرب سیاح سیاحت کر چکے ہیں، یہاں کچھ مسجدیں بھی ہیں،

سولہویں صدی کے وسط میں گھانا سلطان مراکش مولای احمد کے ماتحت ہو گیا تھا، اسی زمانہ سے بعض اسلامی قبائل ملک میں پھیلے، اور انیسویں صدی تک وہ برابر مغربی افریقہ میں منتشر ہوتے رہے، یہانتک کہ انیسویں صدی میں متعدد اسلامی بادشاہتیں قائم ہوئیں، جن کا ان علاقوں میں اسلام کی اشاعت میں بڑا حصہ ہے۔

---

[1] افسوس ہے کہ حال ہی میں ان کو شہید کر دیا گیا ہے۔

کیمرون میں بھی جو جنوری ۱۹۶۰ء میں آزاد ہوا ہے، مسلمان آباد ہیں اور یہاں کے سربراہ بھی ایک مسلمان لیڈر احمدو اجید جو ہیں،

ٹوگولینڈ آخر میں گھانا میں ضم ہوگیا، یہاں ....۳ مسلمان، ۴ مسجدیں اور حفظ قرآن کے چھ مدرسے ہیں،

لائبیریا میں مسلمانوں کی تعداد تقریباً .....۳ ہے اور ان میں تصوف کے بعض سلسلے قادریہ اور تیجانیہ وغیرہ بھی مروج ہیں،

مورل نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ "اسلام عام نائیجیریوں سے ان کی خاص قومیت ترک کر دینے اور اسلام کے اثرات کو اس طرح قبول کر لینے کا مطالبہ نہیں کرتا، جو ان کی اجتماعی زندگی میں انقلاب پیدا کر دے، اسی طرح وہ خاندان کے اثر و نفوذ اور جماعت کے اقتدار کو بھی ختم نہیں کرتا، وہاں اسلام کے ماننے اور نہ ماننے والوں میں کوئی امتیاز اور تفوق نہیں ہے، دونوں کو مساویانہ شہری حقوق حاصل ہیں اور وہ آپس میں مل جلکر رہتے ہیں، گو نظریاتی طور پر ان میں اختلاف ہے لیکن نقطۂ اشتراک یہ ہے کہ وہ ایک سرزمین کے باشندے اور افریقی ہیں"،

اسی طرح اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد یہ لوگ اپنے مخصوص طور طریقوں، خاندانی اور اجتماعی زندگی کے اثرات سے منحرف اور اپنے ملک کے قانون و آئین سے دستبردار نہیں ہوتے، یہاں کے لوگ نہ صرف نائیجیریائی بلکہ عموماً افریقی مسلمانوں کے برتاؤ سے بھی خوش ہیں، وہ ایک دوسرے سے یہ کہتے ہیں کہ ہماری راہیں اگرچہ مختلف ہیں، لیکن ہم سب انسان ہیں، جنوبی نائیجیریا میں اسلام کی موجودہ نشر و اشاعت کے اجتماعی اثرات بڑے دور رس ہو سکتے ہیں، اسلام ان لوگوں کو جو اس سے وابستہ ہیں نہایت اعلیٰ مرتبہ اور دنیا کے عام لوگوں کے مقابلہ میں کافی بلند فکر عطا کریگا، اور وہ توہمات اور خرافات کے بندھنوں سے ان کو آزاد کر دیگا،

کانگو میں اسلام مختلف راہوں سے آیا، کچھ لوگ حبش سے، کچھ سوڈان اور کچھ زنجبار سے یہاں آئے
ابھی بھی کانگو میں بعض مسلمان لیڈر بھی ہیں، جیسے حمید بن محمد جو نویں صدی کے نصف اول کے مشہور و ممتاز
سیاسی رہنما تھے، کانگو کے باشندوں کی تعداد ۲۵۲۲۰۰۰۰ ہوگی، جنمیں ۱۶۰۰۰۰ کے لگ بھگ مسلمان ہیں،
روڈیشیا کی آبادی ۳۸۹۳۰۰۰ ہے جن میں ۱۲۰۰۰۰ مسلمان ہیں، یہ تعداد شمالی و جنوبی روڈیشیا
کی ہے، نیاسالینڈ میں حفظ قرآن کے کچھ مکاتب بھی ہیں

موزمبیق وسطی برطانوی افریقہ اور جنوبی افریقہ کے درمیان واقع ہے، بارھویں صدی عیسوی
میں امیر داود ثانی کے ذریعہ یہاں اسلام کا اثر و رسوخ قائم ہوا، یہاں اور خصوصیت کے ساتھ ساحلی علاقوں
میں اسلام کی اشاعت کے لیے بہت سارے لوگ ہجرت کرکے آئے اور انہی بندرگاہوں سے اسلام
کی تبلیغ ہوئی، ساحلی شہر کیمرون میں مسلمانوں کی تعداد ۲۰۰۰ ہے، موزمبیق میں مسجدیں اور شرعی عدالتیں بھی ہیں،

مشرقی افریقہ میں سیاسی حیثیت سے ۴ صوبے ہیں، کینیا، ٹنگانیکا، یوگنڈا اور زنجبار، ان صوبوں
میں مسلمانوں کی تعداد تقریباً ۴۰ لاکھ ہے، یہاں عرب مہاجرین کی بھی آبادی ہے، اور اب تک جزیرۂ عرب
خصوصاً عمان، مسقط، حضرموت اور عدن وغیرہ سے لوگ یہاں آتے رہتے ہیں اور سارے شہروں میں
پھیلے ہوئے ہیں، گو ان کی تعداد کم ہے لیکن وہ شہر، قصبات، دیہات، یہاں تک کہ نشیبی زمینوں میں بھی
موجود ہیں، یہ لوگ یہاں کے اصلی باشندوں کے ساتھ گھل مل گئے ہیں، اور ان سے شادی بیاہ بھی کرتے ہیں،
زنجبار کا حاکم مسلمان ہے، مشرقی افریقہ کے عرب نژاد بھی اس کے ماتحت ہیں، اہلسنت والجماعت کے علاوہ
فرقہ اباضیہ کے لوگ بھی پائے جاتے ہیں، اثنا عشری شیعہ بھی موجود ہیں، اسماعیلیوں کے متعدد مدارس
ہیں، انکی بہت سی عظیم الشان مسجدیں ہیں، جن پر وہ بڑی فیاضی کے ساتھ خرچ کرتے ہیں، بوہرے بھی پائے جاتے
ہیں، جن کے مذہبی پیشوا ملا طاہر سیف الدین ہیں[1]، مشرقی افریقہ میں اسماعیلیوں کو آغاخاں کی ذات سے
بڑی تقویت مل رہی ہے، اور ان کو مالی امداد بھی بہم پہنچا رہے ہیں، اسی لیے ان علاقوں کے اس فرقہ
کے لوگوں میں کافی جوش و خروش پایا جاتا ہے۔

---

[1] ان کا ابھی ابھی چند ماہ قبل انتقال ہو گیا ہے۔

کینیا، ٹنگانیکا، اطالوی سومالیہ اور یوگنڈا کے درمیان واقع ہے، سنہ [illegible] میں اہل عمان کے ذریعہ یہاں اسلام داخل ہوا، ساحل کے باشندوں کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے، اسلام بعض ساحلی قبائل میں پہنچا، شمالی کینیا میں کچھ مسلمان سومالوی قبائل کے بھی پائے جاتے ہیں، یہاں مسلمانوں کی کئی تعلیم گاہیں ہیں، شہر ممبسہ میں عربی کا ایک ثانوی اور ابتدائی تعلیم کے دو بڑے مدرسے ہیں جن میں ایک مدرسۂ نسواں ہے، اسلامی تحقیق و مطالعہ کا ایک دار العلوم بھی ہے جس میں ٹنگانیکا، یوگنڈا اور سومالیہ کے مسلمان اسکالروں کی ایک بڑی تعداد ریسرچ کر رہی ہے، یہاں کے باشندوں کی تعداد ۵۰۹۲۰۰۰ ہے جنمیں ۲۰۰۰۰۰ مسلمان ہیں۔

سومالیہ اس مثلث پر واقع ہے جہاں خلیج عدن اور بحر ہند کے درمیان افریقہ کی حد ختم ہوتی ہے، اس مثلث کے شمال میں خلیج عدن، جنوب مشرق میں بحر ہند، اور مغرب میں حبش واقع ہے، سومالیہ کے مسلمانوں کی اکثریت امام شافعیؒ کی فقہ کو مانتی ہے، کتاب السلطنۃ الاستعماریۃ الالمانیہ میں ہے کہ اہل سومالیہ قدیم زمانہ سے عربوں میں خلط ملط تھے، اس لیے ان کی شکل و وضع اور قد و قامت عربوں مختلف نہیں ہے، اور دائرۃ المعارف البستانی میں ہے کہ سومالیہ کے اصلی باشندوں کی زبان میں بہت سے عربی الفاظ داخل ہیں، اوجاڈیڈ (اوگنڈا) میں مسلمانوں کی کافی آبادی ہے، جس کو برطانیہ نے اس صلہ میں حبش کو دیدیا تھا کہ اس نے سومالیہ میں عبد اللہ مہدی کی [illegible]ت کو فرو کرنے میں اسکی مدد کی تھی، اس صلہ کو ۱۹۵۴ء کے معاہدے سے اور مضبوط کر دیا، یہاں کے مسلم لیڈروں میں شیخ محمد عبد اللہ حسن ہیں جن کی تعلیم حجاز میں ہوئی ہے، انھوں نے اسلامی شریعت کے تحفظ کا بڑا کام کیا اور سومالیوں کو شراب پینے اور نشہ آور چیزوں کے استعمال سے روکا۔

یہاں کے علماء میں شیخ علی صوفی تھے جن کی تعلیم مکہ معظمہ میں ہوئی تھی، وہ ہررو اور جادین میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے۔

یہاں ہادیا، ابقال، دردبیال اور عیسیٰ وغیرہ عرب قبیلوں کے مسلمان ہیں جنھوں نے سومالیہ کو

اپنا مستقل وطن بنا لیا ہے، سومالیہ میں سب سے مشہور عرب الحاج محمد علی کبیش ہیں جو جیبوٹی کے بہت
تاجر ہیں، انھوں نے مدرسۃ النجاح الاسلامیہ کی بنیاد ڈالی تھی، ان کے صاحبزادے سعید محمد علی کبیش
اور سید علی ثقاف قاضی شرع بھی جو جامعہ ازہر کے سند یافتہ ہیں مشہور آدمی ہیں، یہاں پاکستانی جماعت
کی بھی تعداد ہے، اور سلاسل تصوف میں قادریہ، صالحیہ، احمدیہ، رفاعیہ اور دندراویہ پائے
اہل سومالیہ میں ایک قصہ مشہور ہے کہ کسی خالص عربی النسل کو جبرًا اپنا وطن چھوڑنا پڑا، وہ سمند
پار کرکے عدل پہنچا اور لوگوں کو اسلام کی دعوت دی، پندرھویں صدی عیسوی میں حضرموت کے
عربوں کی ایک جماعت جو ۴۴ افراد پر مشتمل تھی، بحر احمر کے کنارے بربرہ پہنچی اور سومالیہ کے شہروں
پھیل کر لوگوں میں اسلام کی تبلیغ کی، ان ہی لوگوں میں ایک شخص شیخ ابراہیم ابوزرباى نے ہرر کی
راہ لی، ان کی کوششوں سے بہت سے لوگ مسلمان ہوئے، یہاں ان کے مزار کو متبرک خیال کیا جاتا ہے
سرٹامس آرنلڈ کا بیان ہے کہ بربرہ کے ریگستانوں کے ایک پہاڑ کو جبل الاولیا کہا جاتا ہے، یہ نام
تبرکًا اس لیے پڑا کہ ان بزرگوں نے اس پہاڑ کے دامن میں اپنے کو عبادت الٰہی اور تبلیغ اسلام کے
وقف کر دیا تھا، یمن سے آنے والے تاجروں نے بھی سومالیہ خصوصًا بندرگاہوں اور ساحلی مقامات
میں جہاں وہ مقیم ہوتے تھے، اسلام کی اشاعت میں بڑا حصہ لیا، اشاعت اسلام میں یمنی تاجروں کے
یہ اثرات ابتک پائے جاتے ہیں،

متحدہ جنوبی افریقہ کے باشندوں کی مجموعی تعداد ۱۱۵۰۰۰۰۰ ہے جن میں ۰۰۰... مسلمان ہیں
ان میں سے اکثر ملایا اور جزائر شرق الہند سے آئے تھے، یہاں بعض ابتدائی عربی مدارس اور جنوبی افریقہ
میں کچھ مسجدیں بھی ہیں، مسجدوں کی کثرت کے لحاظ سے سب سے اہم شہر کاب ہے، جہاں تقریبًا ۲۳ مسجدیں
ہیں، شہر کمبرلی میں بھی ۲ مسجدیں ہیں، یہاں کے اکثر مسلمان فریضۂ حج کی ادائیگی کے بڑے شائق ہیں،
متحدہ جنوبی افریقہ کے شمال میں صوبہ گھوانالینڈ میں مسلمانوں کی تعداد تقریبًا ۹ ہزار ہے،

افریقہ کے جزیروں مڈگاسکر، اور کومورو، انجوان، سقطری، کمران اور سی شلس وغیرہ میں مسلمانوں
خاصی تعداد ہے، مسعودی کے بیان کے مطابق قنبالو (قومور) یا انجوان ازدا باضیین کے ہاتھوں
۳۰ھ میں فتح ہوا، جزیرہ قمرس ۷۰، ۸ مسجدیں اور خانقاہیں ہیں،

جزیرہ مڈغاسکر میں اسلام قبائل انتا مورنا (Antaimorana) میں پھیلا، جو
ماسکر کے جنوب مشرقی ساحل میں آباد ہیں، ان کی اصل کہ بتائی جاتی ہے، ان کے پاس عربی
بعض نہایت قدیم قلمی کتابیں ہیں، ان کے قدیم بادشاہوں کی تمام آئینی اور آفیشل تحریریں عربی
ہوتی تھیں، یہ لوگ اپنی گفتگو میں ہمیشہ بسم اللہ اور لاحول ولا قوۃ استعمال کرتے ہیں،
کے مشہور سیاح مارکو پولو نے جس نے سترہویں صدی کے وسط میں اپنا مشہور سفر
روع کیا تھا، اپنے سفرنامہ میں یہاں اسلام کے وجود کا تذکرہ کیا ہے، فرانسیسی مورخ
نواعوش کہتا ہے کہ "اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دین محمدی جو مڈغاسکر کے ساحلی علاقوں
لوگوں کا مذہب ہے، یہاں صحیح شکل میں آیا، یہاں کے لوگ ختنہ کرتے اور جمعہ کو کاروبار
رکھتے، خنزیر اور گلا گھٹے ہوئے جانوروں کے بجائے صرف ذبح کیے ہوئے جانوروں کا
شت کھاتے، جانماز اور چٹائی پر چار زانو بیٹھتے ہیں، مڈغاسکر کی آبادی ۰۰۰،۳۴۹ ہے،
یں مسلمانوں کی تعداد ۰۰۰،۴۳ ہے، اسی طرح جزیرہ انجوان میں بھی مسلمانوں کی آبادی
عرب مہاجرین کی ایک بڑی تعداد آباد ہے، جو دراصل خلیج فارس یا بحر احمر کے ساحلی علاقوں
شندے ہیں، بعض یمنی نژاد بھی یہاں ہیں، یہاں کے اکثر مسلمان آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یا
کے خاندان سے شرف انتساب کا دعوی کرتے ہیں، اور بیشتر اوقات اپنے گھروں میں
ستے ہیں، غروب آفتاب کے قریب نماز کے لیے جامع مسجد جاتے ہیں، بچوں کی تعلیم کے سلسلہ
اہل انجوان کا یہ دستور ہے کہ چھ سال کے بچوں کا پڑھنا، لکھنا، حساب اور عقائد کو جان لینا

مزدوری ہے،

انجوان کے مسلمان پنجگانہ نماز کی پابندی کرتے ہیں، اور ایک عجیب و دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں کے تمام لوگ حتیٰ کہ غیر مسلم بھی رمضان کے روزے رکھتے ہیں۔

دوسرے جزائر میں بھی مسلمانوں کی تعداد ادھر ادھر پھیلی ہوئی ہے، اور جس حد تک انکو اسلام کی تعلیم سے براہ راست یا واعظین کے ذریعہ واقفیت ہے اس کے مطابق فرائض و عبادات بجالاتے ہیں۔

(ماخوذ از الحج اگست ۱۹۶۵ء)

"ص"

ہماری بادشاہی

ہمارے چھوٹے بچوں کے نصاب میں کوئی ایسی کتاب نہ تھی جو ان کو تیرہ سو برس کی ملی تاریخ سے باخبر کر سکے، یہ کتاب اسی ضرورت کو سامنے رکھکر لکھی گئی ہے، اس کی زبان بچوں کے لائق دلچسپ اور پسندیدہ ہے، یہ ان تمام بڑی بڑی سلطنتوں کی مختصر اور آسان تاریخ ہے، جو گذشتہ صدیوں میں مسلمانوں نے دنیا کے مختلف حصوں میں قائم کیں

(مرتبہ مولانا عبد السلام قدوائی ندوی)

ضخامت ۲۰۰ صفحے قیمت:- للعہ

مینیجر

مطبوعات جدیدہ

تاریخ اکبری۔ از حاجی محمد عارف قندھاری، صفحات ۳۰۸، ٹائپ عمدہ، ناشر کتب خانہ رضا رام پور، قیمت درج نہیں۔

اکبری عہد پر فارسی میں متعدد تاریخیں لکھی گئی ہیں، جن میں سب سے اہم ابوالفضل کا اکبر نامہ ہے، ان میں ایک تاریخ اکبری بھی ہے، مصنف نے اس کتاب کا پہلا نام اکبر کے وزیر مظفر خاں کے نام پر مظفر نامہ رکھا تھا، چنانچہ کیمبرج یونیورسٹی کے نسخہ پر یہی نام درج ہے، مگر اسکی وفات کے بعد اکبری دربار میں غالباً تقرب کی خاطر اس نے اس کا نام تاریخ اکبری رکھ دیا، چنانچہ مآثر رحیمی وغیرہ نے اسی نام سے اس کا ذکر کیا ہے، اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت اس کا ہم عصر ہونا ہے، نیز اس نے بعض ایسے جزئیات کا ذکر بھی کیا ہے، جو دوسری کتابوں میں نہیں ملتے، مثلاً اس نے علی قلی خاں کی بغاوت کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کے فرو کرنے کے لیے اکبر خود فوج کے ساتھ گیا، گجرات کی فتح کے بعد اس کے پاس ڈچوں کا وفد جو بندرگاہ دمن میں مقیم تھے، آیا، یا اس نے آگرہ کے قلعہ اور دوسری عمارات کی کافی تفصیلات دی ہیں، اس نے لکھا ہے کہ تعمیر کے وقت اس میں دو ہزار سنگ تراش اور دو ہزار معمار کام کر رہے تھے، کتاب کی عبارت کے بارے میں مقدمہ نگار کا یہ خیال صحیح ہے کہ اس کی زبان زیادہ مربوط نہیں ہے، اور اپنے جو اشعار مصنف نے کتاب میں نقل کیے ہیں، وہ بہت سادہ بلکہ عامیانہ ہیں، اس کتاب کے کئی نسخے مختلف کتب خانوں میں موجود تھے، ایک اچھا نسخہ رامپور کے

کتب خانہ میں بھی تھا، جس کو ایڈٹ کرنے کا کام نواب صاحب رام پور نے حاجی معین الدین صاحب ندوی مرحوم کے سپرد کیا تھا، انھوں نے بڑی دقت نظری کے ساتھ اس کی تصحیح کی اور حواشی لکھے، مگر اس کی اشاعت سے پہلے وہ رام پور سے پٹنہ لائبریری میں لائبریرین ہوکر چلے گئے، اس کے بعد آلِ اطہر علی مرحوم نے کیمبرج کے نسخہ سے مقابلہ کیا، اور مزید حواشی لکھے، ان کے کراچی چلے جانے کے بعد امتیاز علی صاحب عرشی نے مزید حواشی لکھے، اور دونوں نسخوں کا مقابلہ کرکے اور فارسی میں ایک مقدمہ لکھ کر اسے شائع کر دیا جس سے فارسی تاریخ کے ذخیرہ میں ایک اچھا اضافہ ہوگیا ہے، کتاب کمیت کے لحاظ سے تو ضخیم نہیں ہے مگر کیفیت کے اعتبار سے بڑی قابل قدر ہے۔

انشائیہ - از ڈاکٹر آدم شیخ، صفحات ۲۰۲، کتابت وطباعت بہتر، ناشر ماڈرا پبلیکیشن پرائیوٹ لمیٹڈ، خورشید بلڈنگ، فیروز شاہ مہتہ روڈ بمبئی ۱۷۔

چھوٹے چھوٹے طبع زاد مضامین کو اردو میں انشائیہ کا نام دیا جانے لگا ہے، اسے انگریزی لفظ اسیز کا ترجمہ سمجھنا چاہیے، اس صنف کو جن لوگوں نے ترقی دی، اس میں سرسید اور حالی سے لیکر موجودہ دور کے بہت سے ادبا شامل ہیں، انشائیہ کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں، مصنف تمام تعریفیں کرکے لکھتے ہیں،

"انشائیہ ایک ایسی جاندار اور فکر انگیز تحریر ہوتی ہے جس میں مصنف بے تکلفی اور شگفتگی کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے، انشائیہ چند الفاظ کا بھی ہوتا ہے اور طویل بھی، ..... انشائیہ کے لیے لازمی اور بنیادی خصوصیت اس کی بے تکلفی اور شگفتہ فضا ہے۔" (ص ۲۲)

اس تعریف کی بنا پر عربی کی توقیعات اور مقامات کو بھی صنف انشائیہ کا نمونہ سمجھنا چاہیے، مصنف نے انشائیہ نگاروں کے جو نام دیے ہیں، ان میں اضافہ کی بڑی گنجائش ہے، کتاب میں انشائیہ کے نمونے جو مضامین دیے گئے ہیں ان کی تعداد ۱۱ ہے، پہلا مضمون محمد حسین آزاد کا گلشن امید کی بہار، اور آخری مضمون احمد جمال پاشا کا ناپسندیدہ لوگ ہے۔

کلام سودا - از ڈاکٹر خورشید الاسلام، صفحات ۲۲۸، کتابت و طباعت اعلیٰ، ناشر انجمن ترقی اردو، علی گڑھ۔ قیمت : ۷ر

سودا کے کلیات کی ضخامت بہت زیادہ ہے، اور اس میں بہت سا الحاقی کلام بھی شامل ہو گیا ہے، اس لیے ان کا اصل رنگ اس ڈھیر میں چھپ گیا ہے، اس لیے آسی مرحوم نے بڑے اہتمام اور صحت کے ساتھ ان کا کلیات شائع کیا تھا، مگر وہ بھی الحاقات اور اغلاط سے محفوظ نہیں تھا، ڈاکٹر خورشید الاسلام صاحب نے جن کو سودا کے کلام سے بڑا شغف ہے، اور جن کا خیال ہے کہ سودا کو قصیدہ گو شاعر مشہور کر کے ان کی غزل گوئی پر بڑا ظلم کیا گیا ہے، کلام سودا کے نام سے سودا کے کلام کا انتخاب مرتب کیا ہے، یہ ان کی کئی برس کی محنت کا نتیجہ ہے، اصل محنت ان کے کلام کو الحاقات اور اغلاط سے پاک کرنے میں اٹھانی پڑی ہے، اس کی تصحیح میں انھوں نے کلیات سودا کا وہ نسخہ بھی منگوایا جسے سودا نے اپنے اہتمام میں لکھوا کر جانسن کو پیش کیا تھا، جو انڈیا آفس کی لائبریری میں محفوظ ہے، اس میں ان کا کل کلام تو نہیں تھا، مگر صحت کے اعتبار سے اسے دوسرے نسخوں کے مقابلہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے، ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ " اب غالباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم سودا کا بہترین کلام صحت کے ساتھ پہلی بار شائع ہو رہا ہے" سودا پر اس سے پہلے جاند مرحوم نے بھی کام شروع کیا تھا، مگر ان کی اچانک موت سے وہ نامکمل رہ گیا، بہر حال کلام سودا کے ذریعہ ڈاکٹر خورشید الاسلام نے اردو ادب کی ایک تعمیری خدمت انجام دی ہے،

آیات جلی - از سید شہاب الدین صاحب ساجد، صفحات ۱۰۴، کتابت و طباعت معمولی، پتہ لٹریری سرکل مشیر آباد، حیدر آباد۔ قیمت : ۶ر

مدیر تجلی دیوبند نے سید مہدی جونپوری کے دعوائے مہدویت اور اس کے مضمرات پر ۱۹۶۰ء میں

کہ مصنف ملکا تاجیں میں ان کے دعوئے مہدویت کی غلطی اور ان کے امام مہدی ہونے کی بدلیل تردید کی تھی، البتہ ان کو زاہد و متقی عالم تسلیم کیا تھا، مگر فرقہ مہدویہ کے ماننے والوں کو اس سے تشفی نہیں ہوئی، انھوں نے اس کے جواب میں آیات جلی کے نام سے یہ کتابچہ لکھ ڈالا ہے، اکثر علماء نے ان کی تکفیر تک کی ہے، اور کسی نے بھی ان کو مہدی موعود تسلیم نہیں کیا ہے، اس لیے مدیر تجلی نے اپنی طرف سے کوئی نئی بات نہیں لکھی ہے، بلکہ ہندوستان کے علماء کی وکالت کی ہے، اس لیے ان حضرات کو اس عقیدہ کے ماننے پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔

کلیات افسوس ۔ از میر شیر علی افسوس، مرتبہ سید ظہیر احسن، صفحات ۳۰۲،

کتابت وطباعت متوسط، ناشر ادارۂ تحقیقات اردو، پٹنہ، قیمت درج نہیں۔

میر شیر علی افسوس بارہویں صدی کے نصف آخر کے ممتاز شعراء میں ہیں، میر حسن اور لطف وغیرہ نے بڑے اچھے الفاظ میں ان کا تذکرہ لکھا ہے، یہ متعدد نوابوں اور رئیسوں کے یہاں رہ چکے تھے، ان کا دیوان جس میں تقریباً ۱۱-۱۲ ہزار اشعار ہیں، اس سے پہلے شائع ہو چکا ہے، مگر اب اسے دوبارہ ادارۂ تحقیقات اردو پٹنہ نے تصحیح کے ساتھ شائع کیا ہے، افسوس نے غزل اور قصیدہ سے لے کر مخمسات اور واسوخت وغیرہ ہر صنف میں شعر کہے ہیں، اور دیوان میں یہ سب موجود ہیں، اس دور کا جو عام رنگ تھا، وہ ان کے کلام میں بھی نمایاں ہے، ادارۂ تحقیقات کی یہ خدمت قابل قدر ضرور ہے، مگر ضرورت تھی کہ مرتب اس پر ایک پُرمغز مقدمہ لکھتے، اور ساتھ ہی ساتھ اس کی طباعت کا بہتر سے بہتر انتظام کرتے، اس کے دیکھنے سے افسوس کے بارے میں اتنا بھی نہیں معلوم ہوتا کہ یہ کس عہد کے شاعر تھے،

م ۔ ع

جلد ۹۷ ماہ ذیقعدہ ۱۳۸۵ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۶۶ء نمبر ۳

مضامین

شذرات	سید صباح الدین عبد الرحمٰن	۱۶۴-۱۶۳

مقالات

سولھویں اور سترھویں صدی میں شمالی ہند میں مسلمان مجددوں کی تحریکیں	سید صباح الدین عبد الرحمٰن	۱۹۶-۱۶۵
ہندی شاعری کا تاریخی جائزہ	جناب زیدی جعفر رضا صاحب، ایم اے، شعبۂ ہندی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ	۲۰۹-۱۹۷
دیوان راقم	جناب ڈاکٹر سید امیر حسن صاحب عابدی دہلی یونیورسٹی	۲۱۷-۲۱۰
تاریخ پیدائش و وفات حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ	جناب سید وحید اشرف صاحب شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ	۲۲۴-۲۱۸

تلخیص و تبصرہ

امریکہ میں اسلام	"ض"	۲۳۴-۲۲۵

ادبیات

دعوت حق	جناب پروفیسر سید حسن صاحب، صدر شعبۂ فارسی پٹنہ یونیورسٹی، پٹنہ	۲۳۳
غزل	جناب یعقوب بدایونی	۲۳۴
"	جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری	۲۳۵-۲۳۴
"	جناب مولوی عثمان احمد صاحب جونپوری	۲۳۵
مطبوعات جدیدہ	"م - ح"	۲۳۹-۲۳۶

(تصحیح:- اس شمارہ کے ص ۱۹۵ کی سطر ۹ میں اہلحدیث کے بجائے اہلسنت پڑھیں)

شذرات

بیروت کے دار الکاتب العربی اور تہران کی دانش گاہ نے دار المصنفین سے علمی اور ثقافتی تعلقات تعاون پیدا کرنے کی خاطر اپنی اپنی مطبوعات بھیجی ہیں، بیروت سے جو عربی کتابیں آئی ہیں ان میں ایک تو ابنا ر السندباد مؤلفہ آلان فالبارس ہے، تین کتابیں الکویت کے نام سے ہیں، جن کے مولف قدری قلعجی ہیں، ایک کتاب الکویت کانت منزلی مولفہ زہرۃ دکیسون فریث ہے، مؤخر الذکر چاروں کتابوں میں کویت کے تاریخی، اقتصادی اور تجارتی حالات سے متعلق مفید معلومات ہیں، تہران یونیورسٹی سے فہرست مقالات فارسی (بکوشش ایرج افشار) حدود العالم (بکوشش دکتر منوچہر ستودہ) ورقہ وگلشاہ (باہتمام دکتر ذبیح اللہ صفا)، سمک عیار جلد اول و دوم، تالیف فرامرز خداداد ابن عبد اللہ الکاتب الارجانی (با مقدمہ و تصحیح پرویز ناتل خانلری) موصول ہوئی ہیں، فہرست مقالات فارسی میں مفید تاریخی، ادبی، مذہبی اور جغرافیائی مضامین کی کتابیات ہیں، حدود العالم ۳۷۲ھ کی تصنیف ہے جس سے اہم جغرافیائی معلومات حاصل ہوتے ہیں، ۱۳۵۲ھ میں یہ تہران میں طبع ہوئی تھی لیکن اس مرتبہ اسکو مجلد؟ اہتمام کے ساتھ تہران یونیورسٹی نے شائع کیا ہے، دار المصنفین نے بھی ان اداروں کے جذبۂ خیر سگالی کا قدر دان اور ممنون ہو کر ان کے پاس اپنی مطبوعات بھیجی ہیں اور آیندہ بھی جاتی رہیں گی اسی طرح امید ہو کہ دار المصنفین کے گوشہ نشین اہل قلم بھی ایران اور عرب ممالک سے ہندوستان کے خوشگوار ثقافتی تعلقات پیدا کرنے میں معاون ہونگے،

ہندوستان میں حال کی مفید فارسی مطبوعات میں بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کی طرف سے ہفت اقلیم مولفہ امین احمد رازی حصہ دوم (اقلیم ثالث) کی اشاعت ہے، یہ کتاب ۱۰۰۲ھ مطابق ۱۵۹۳ء میں لکھی گئی، مصنف شاہ طہماسپ کی طرف سے وزیر اصفہان تھا، جو ایک دیدہ ور اہل علم بھی تھا، اسکی یہ کتاب جغرافیائی،

تاریخی علمی اور ادبی معلومات کے لحاظ سے ایک انسائیکلوپیڈیا بنگئی ہے، اس میں سلاطین و امرا کے تذکرے کے علاوہ فارسی مصنفوں اور شاعروں کے حالات بھی ملتے ہیں، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کی طرف سے اسکے تین حصے پہلے شائع ہوچکے تھے، اب اسکا چوتھا حصہ ڈاکٹر محمد اسحٰق نے اڈٹ کیا ہے، جن کو فارسی زبان سے کسی بڑے سے بڑے محب وطن ایرانی سے کم محبت نہیں، وہ کلکتہ کی ایران سوسائٹی کے بانیوں میں بھی ہیں، انکی نگرانی میں انگریزی رسالہ انڈو ایرانیکا گذشتہ بیس سال سے نکل رہا ہے، اسکے ذریعہ سے ہندوستان میں فارسی زبان کی جو خدمت ہو رہی ہے وہ سراسر ڈاکٹر صاحب موصوف کی رہین منت ہے، اسکی بدولت وہ زندۂ جاوید ہوکر رہیں گے، ہفت اقلیم جلد دوم اقلیم ثالث کو انھوں نے بڑی محنت اور مشقت سے اسوقت اڈٹ کیا جب وہ کلکتہ یونیورسٹی کے پروفیسر تھے، اسکی اشاعت سے اہل علم ان کے اور بھی زیادہ ممنون ہیں، اس میں ایران، کابل اور دوسرے ممالک کے علاوہ لاہور، سرہند، ہانسی، تھانیسر، پانی پت، دہلی، آگرہ، لکھنؤ، اودھ، کالپی اور متھرا کے تقریباً ۱۵۰ شعراء، علماء اور دوسرے مشاہیر کے مختصر اور مفید حالات اور انکی شاعری کے نمونے ملیں گے۔

گذشتہ مہینہ گیکواڑ اورینٹل سیریز بڑودہ کی طرف سے مرآۃ احمدی مؤلفہ مرزا محمد حسن الملقب بہ علی محمد خاں بہادر کا انگریزی ترجمہ موصول ہوا، جو ۹۴۶ صفحے پر مشتمل ہے، کچھ دنوں پہلے اسی ادارہ کی طرف سے مرآۃ احمدی کے فارسی نسخے شائع ہوئے تھے، مغل بادشاہوں کے دور کے گجرات کی سب سے اہم اور مستند تاریخ ہے، اسکا مصنف مرزا محمد حسن اورنگزیب کے عہد میں گجرات کا دیوان رہ چکا تھا، اس نے یہ کتاب لکھکر وہی مفید تاریخی خدمت انجام دی ہے جو ابوالفضل نے آئین اکبری لکھکر دی ہے، اس کتاب کا انگریزی ترجمہ بڑی محنت اور لیاقت سے محمد اف. لوکھنڈوالا صدر شعبۂ فارسی بڑودہ یونیورسٹی نے کیا ہے، ہندوستان اور خصوصاً گجرات پر کام کرنے والے مؤرخین کو جو فارسی نہیں جانتے ہیں، اس ترجمہ سے بڑی مدد ملے گی، اسکے لیے فاضل مترجم مبارکباد کے مستحق ہیں،

ہندوستان میں جو فارسی تاریخیں لکھی گئیں ان میں بہت سی تاریخوں کے ترجمے انگریزی میں ہوچکے ہیں جیسے راورٹی نے طبقات ناصری، اے، ایس بیورج نے بابر نامہ اور ہمایوں نامہ، ایچ بیورج نے اکبر نامہ، بلاخمن اور گلیڈون نے آئین اکبری اور رینکنگ نے منتخب التواریخ کے ترجمے کرکے ان پر حواشی لکھے ہیں، ان کو دیکھکر حیرت ہوتی ہے، اس علم دوستی سے انگریزی زبان بھی مالا مال ہوتی رہی، لیکن اسی کے ساتھ افسوس و ندامت ہے کہ اب تک ان

فارسی تاریخوں کے اردو ترجمے کی کوئی خاطر خواہ کوشش نہیں ہوئی ہے، البتہ جامعہ عثمانیہ یونیورسٹی سے تاریخ فرشتہ، تاریخ فیروز شاہی (عفیف)، آئین اکبری، اقبال نامۂ جہانگیری اور مآثر عالمگیری کے اردو ترجمے ضرور ہوئے، لیکن جو محنت انگریزی ترجموں نے کی ہے وہ ان اردو ترجموں میں نظر نہیں آتی ہے، ان میں ترجمے کی بہت سی غلطیاں پائی جاتی ہیں، بعض جگہ اردو عبارت کو رواں کرنے کے لیے ایسے ترجمے کیے گئے ہیں جو اصل سے بالکل مختلف ہیں، اب جبکہ ہماری نسلیں فارسی زبان سے بیگانہ ہوتی جارہی ہیں، ضرورت ہے کہ ہمارا قیمتی تاریخی سرمایہ جلد از جلد اردو میں منتقل ہوجائے، یہ بڑا کام حکومت کی سرپرستی ہی میں انجام پاسکتا ہے، ہندوستان میں کچھ ادارے تو حکومت کی طرف سے ایسے ضرور ہیں جہاں سے فارسی اور عربی کی کتابوں کی اشاعت ہورہی ہے لیکن جب تک اردو کو وہ باعزت جگہ نہ ملے جس کی وہ خواہاں ہے، شاید اردو میں فارسی تاریخوں کے اردو ترجمے کا انتظام حکومت ہند کی طرف سے مستقبل قریب میں نہ ہوسکے۔ ہندوستان کے علمی اداروں میں بھی یہ کام ہونا مشکل ہے، پاکستان میں اردو قومی اور سرکاری زبان ہے، اگر وہاں یہ کام شروع کردیا جائے تو اس سے ہندوستان کے ارباب علم و تحقیق بھی مستفید ہوں گے۔

جناب مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی ناظم دارالمصنفین و مدیر معارف زیارت خانہ کعبہ کے لیے بمبئی روانہ ہوگئے ہیں، جہاں سے ان کا جہاز ۱۳ مارچ کو جدہ جائیگا، حج کے بعد وہاں سے واپسی مئی کے آخر میں ہوگی، دعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ان کے اس مقدس سفر کو قبول فرمائے اور وہ اپنے ساتھ خیر و برکت لاکر دارالمصنفین کی خدمت پورے دینی ولولے اور علمی حوصلے کے ساتھ ایک مدت مدید تک انجام دیتے رہیں۔ آمین

ہندوستان و پاکستان کے درمیان ڈاک جاری ہوگئی ہے، معارف کے وہ تمام پچھلے پرچے جو پاکستان کے خریداروں کو جنگ کی وجہ سے نہ بھیجے جاسکے، ان کے نام سے دفتر میں محفوظ ہیں، مارچ کا معارف ان کے پاس پہنچ جائے تو دفتر کو ضرور مطلع کریں تاکہ پچھلے پرچے ان کی خدمت میں روانہ کردیے جائیں۔

مقالات

سولھویں اور سترہویں صدی میں
شمالی ہند میں
مسلمان مجددوں کی تحریکیں

از جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب

آگرہ یونیورسٹی سے انگریزی میں ایک کتاب شائع ہوئی ہے جس کا نام "سولھویں اور سترہویں صدی میں شمالی ہند میں مسلمان مجددوں کی تحریکیں" ہے، اس کی ضخامت، ۹۴ صفحے ہے، لیکن قیمت تیس روپئے ہے، اور بال کرشن کمپنی حضرت گنج سے ملتی ہے، مصنف کا نام سید اطہر عباس رضوی ہے، نام کے آگے ایم، اے، پی، ایچ، ڈی، ڈی، لٹ، اف، آر، ایس وغیرہ بھی لکھا ہوا ہے، اس وقت وہ جموں اور کشمیر یونیورسٹی میں شعبۂ تاریخ کے ریڈر اور صدر بھی ہیں، یہ کتاب آگرہ یونیورسٹی میں ڈی، لٹ کی ڈگری کے لیے پیش کی گئی تھی جس سے مصنف سرفراز بھی کئے گئے ہیں،

کتاب کے آغاز میں مصنف کی تمہید ہے، پھر پروفیسر محمد حبیب (سابق استاد مسلم یونیورسٹی علی گڈھ) کے قلم سے پیش لفظ ہے، اس کے دس ابواب ہیں (۱) تیرہویں صدی سے سولھویں صدی تک ہندوستان میں تصوف (۲) تحریک مہدویت (۳) مہدوی دائرے (۴) مذہبی علوم کے

مطالعہ کا احیاء (۵) سلسلۂ نقشبندیہ (۶) مجدد الف ثانی کی تجدیدی کوششیں (۷) مجدد کی تحریک کا انجام (۸) سترہویں صدی میں وحدت الوجود اور ثقافتی میل جول (۹) مجدد کے جانشین (۱۰) تبصرہ اور تتمہ۔

اس کتاب کی تدوین کا اصل مقصد حضرت مجدد الف ثانیؒ کے خلاف زہر افشانی کرنا ہے، (ملاحظہ ہو شذرات معارف جنوری ۱۹۶۶ء) لیکن اس مقصد پر پردہ ڈالنے کے لیے مصنف نے اپنی کتاب میں مذکورۂ بالا ابواب مصلحتاً شامل کر دیے ہیں، اس کتاب کی ترتیب میں مصنف کے بڑے مشیر ڈاکٹر نور الحسن صدر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی رہے ہیں، جیسا کہ تمہید سے ظاہر ہے، ڈاکٹر نور الحسن یورپ کی تمام تحریکوں سے تو ضرور واقف ہوں گے لیکن ان کا ہندوستان کی مذہبی تحریکوں کا مطالعہ مطلق نہیں، پھر ظاہر ہے کہ انھوں نے مصنف کو کیا مدد دی ہوگی، البتہ اس کتاب کے لکھنے میں جو اسپرٹ کام کر رہی ہے، اس میں ڈاکٹر صاحب موصوف کا مشورہ ضرور مفید ثابت ہوا ہوگا۔

مصنف کا بیان ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی تیاری میں لندن، اکسفورڈ، کیمبرج، منچسٹر، اڈنبرا، پیرس، ماربرگ، کولون، بون، توبن جن، فرنیکفورٹ، ورزبرگ، ہیمبرگ، ہیڈل برگ، برلن، میونخ، مشرقی برلن، ویانا، زیورچ، امسٹرڈم، لیڈن، ہیگ، ایتھنس، روم، استنبول، دمشق، بغداد، نجف، کربلا، طہران، مشہد اور کابل کے کتب خانوں کی بھی خاک چھانی ہے، ظاہر ہے کہ اس کتاب میں ہندوستان کے جن بزرگانِ دین کا ذکر آیا ہے ان کے جلوے تو مصنف ان جگہوں میں دیکھنے سے قاصر رہے ہوں گے، البتہ انھوں نے یورپ کی سیر و تفریح میں "فرنگ دل کی خرابی" ہی کو اپنے "خرد کی معموری" سمجھ لیا ہے، اس لیے ان کی کتاب میں اسلام کے معاند عیسائی مبلغوں اور عیب جو مستشرقوں کا جو تحقیقاتی رنگ غالب آگیا ہے، تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

مصنف نے کتابیات کی جو فہرست دی ہے، اس کو دیکھکر پہلی نظر میں ناظرین حیرت زدہ ہو کر

رہ جائیں گے، کیونکہ ۲۰۴ صفحے کی کتاب کے لیے کتابیات کی فہرست ۲۵ صفحے میں درج ہے، جن میں مختلف زبانوں کی کتابیں شامل ہیں، پی ایچ ڈی اور ڈی لٹ کے طلبہ اپنے ممتحنوں اور پڑھنے والوں کو متاثر کرنے کے لیے ایسی ایسی کتابوں کے نام بھی درج کردیا کرتے ہیں جو ان کی نظر سے مطلق نہیں گزرتیں، زیر نظر کتاب میں کتابیات کی فہرست بھی اسی نہج کی ہے، مثلاً کتابیات میں شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ، عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، الانصاف فی بیان اصحاب الاختلاف، الارشاد الی مہمات الاسناد، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، القول الجمیل، پھر فتاوی عالمگیری اور دارالمصنفین کی مطبوعات میں سیرۃ النبی، خلافت اور ہندوستان، اور المامون وغیرہ کے نام بھی موجود ہیں، ان کتابوں کے حوالے کس سلسلے میں آئے ہیں، یہ مصنف کی کتاب کے حواشی میں نظر نہ آیا، اگر کتابیات کے یہ معنی ہیں کہ مصنف نے اپنی زندگی میں جتنی کتابیں پڑھیں یا صرف کیٹلاگ میں انکے نام دیکھ لیے تو پھر یہ فہرست مختصر ہے، اس کو اور بھی طویل ہونا چاہیے تھا۔

مصنف نے اپنی کتاب میں عربی ماخذوں کی بھی فہرست دی ہے، ان کا انداز تحقیق بتاتا ہے کہ وہ عربی مطلق نہیں جانتے، کیونکہ جن بزرگان دین کے حالات عربی ماخذوں سے معلوم کیے جا سکتے تھے، ان کے حالات انگریزی کتابوں کے ذریعہ حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، مثلاً وہ حسن بصریؒ اور ابراہیم بن ادہمؒ کو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے ذریعہ سمجھے ہیں، اور رابعۃ العدویہؒ کی عظمت کا اندازہ مارگریٹ اسمتھ کی ایک انگریزی کتاب کے سہارے کیا ہے (ص ۶) شیخ شہاب الدینؒ کی عوارف المعارف کا مطالعہ ایچ، ڈبلیو، کلارک کی عینک سے کیا ہے (ص ۶) مقدمہ ابن خلدون آف روزن تھال سے سمجھا ہے (۹۹ و ۴۹۸ و ۱۲۵) سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ مصنف نے وحدۃ الوجود پر جو کچھ لکھا ہے، وہ گویا ان کی نظر میں حرف آخر ہے، لیکن ابن العربی کو سمجھنے کے لیے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام اور عفیفی کی ایک انگریزی کتاب سے مدد لی ہے (ص ۳۴۵)

ابن تیمیہ کو محمد یوسف کوکن عمری کی اردو کتاب امام ابن تیمیہ کے ذریعہ سمجھے ہیں (ص ۳۰) سفرنامہ ابن بطوطہ کا مطالعہ کرنے میں ایک یورپین مصنف کی مدد لی ہے، وغیرہ وغیرہ اس پر بھی انھوں نے اپنی کتاب میں بلاتکلف عربی کی چوبیس کتابوں کے نام گنوادیے ہیں، جن کو دیکھ کر دھوکا ہوتا ہے کہ یہ تمام کتابیں مصنف نے کھنگالی ہوں گی، مصنف کے عربی نہ جاننے کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ وہ عربی الفاظ کو انگریزی املا میں صحیح طور پر نہ لکھ سکے ہیں جس کے لیے دیباچہ میں معذرت بھی کی ہے۔

مصنف تھوڑی بہت فارسی تو ضرور جانتے ہیں، لیکن اتنی نہیں جتنی کہ اس کتاب کے اہم موضوع کے لیے ضروری ہے، انھوں نے کشف المحجوب کو سمجھنے کے لیے اے، آر نکلسن کا ترجمہ سامنے رکھا ہے (ص ۳۳، ۶) جلال الدین رومی کے مطالعہ کے لیے بھی نکلسن ہی کے دامن میں پناہ لی ہے (ص ۵) نفحات الانس میں وحدۃ الوجود کی جو بحث ہے، اس کو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے ذریعہ سے سمیٹنے کی کوشش کی ہے، طبقات ناصری، تاریخ فیروز شاہی اور تزک جہانگیری سے استفادہ ان کے انگریزی ترجموں سے کیا ہے، (ص ۴ ۱۸ ۱۱، ۹، ۸ وغیرہ) عراقی کو ایڈورڈ براؤن کے انگریزی ترجمہ سے سمجھے ہیں (ص ۳۴) اسی طرح عراقی کی کتاب لمعات کی اہمیت کا اندازہ ایڈورڈ براؤن کی کتاب "تاریخ ادبیات ایران" سے لگایا ہے (ص ۴۴) اس کے بعد ناظرین خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ صوفیائے کرام کے غوامض خصوصاً حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات جیسی مشکل اور ادق تحریر اور اس کے عمیق عارفانہ مسائل کو سمجھنے میں مصنف کے مبلغ علم نے کہاں تک مدد دی ہوگی، ڈی لٹ کے مقالہ کی ترتیب میں ترجموں سے مدد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس مبلغ علم کے بعد بھی پروفیسر محمد حبیب نے اپنے پیش لفظ میں مصنف کو مولانا عبد الحق محدث دہلویؒ سے بھی زیادہ بہتر مصنف اور محقق قرار دیا ہے اور مصنف کو بھی اس کا یقین ہے، چنانچہ اس سند کو انھوں نے اپنی کتاب میں بغیر کسی انکسار کے شامل کر دیا ہے، لیکن یہ سند ان کے گلے کا مرصع کار ہار نہیں بلکہ پھندا بن کر رہ جائے گی۔

پروفیسر حبیب رقمطراز ہیں کہ میرے لیے ایسے الفاظ کا تلاش کرنا مشکل ہے جن کے ذریعہ اس غیر معمولی تصنیف کی تعریف کا حق ادا کر سکوں، یہ انڈو مسلم کے اس نصب العین کا بے مثال مطالعہ ہے جو دو صدیوں پر مشتمل رہا، ازمنہ وسطی یا موجودہ دور کی کوئی تصنیف بھی اس معیار کی نہیں" ناظرین اس مداحانہ سند کو سامنے رکھیں، اور مصنف نے اپنی کتاب کے پہلے باب میں تحقیقات کے جو نمونے پیش کیے ہیں، وہ مطالعہ کریں پھر اس پوری کتاب کی حیثیت کا اندازہ لگائیں۔

پہلا باب تمہید کے طور پر "ہندوستان میں تصوف" کے عنوان سے ۸۰ صفحے پر مشتمل ہو، یہ حصہ اگر یورپ یا امریکہ کی کسی یونیورسٹی کے جلسہ میں پڑھا جائے، جہاں کے حاضرین تصوف سے بالکل ناآشنا اور ناواقف ہوں تو وہاں اس کی داد ضرور ملے گی لیکن ہندوستان میں جو شخص بھی تصوف سے تھوڑا بہت [illegible] ہے، اس کو پڑھکر یہ فیصلہ کرے گا کہ اس باب میں سب کچھ ہے مگر ہندوستان میں اصلی تصوف کا نہ گہرا مطالعہ ہے اور نہ مورخانہ تجزیہ، اس میں مصنف نے اپنے حسب منشا تصوف کی ایک جھاڑی تیار کی ہے جس میں ان کے قلم اور خیال کے دو خرگوش ایک ساتھ دوڑتے پھرتے ہیں، وہ ایک ہی دوڑ میں کبھی بغداد کبھی شام کبھی مصر کبھی یونان، کبھی بودھ مذہب اور ویدانت کے ماننے والوں کے پاس پہنچ جاتے ہیں، اس دوڑ کا نام انھوں نے تحقیقات رکھا ہے، جس کے آڑ میں ان کو اپنے اندرونی اور مشتعل جذبات کے اظہار کا موقع ملا ہے، مثلاً تصوف کے تجزیے کے سلسلہ میں اس عہد کے علماء کی سرگرمیوں کا خلاصہ یہ پیش کیا ہے،

"علما ہمیشہ ان ذرائع ہی کی تلاش میں رہے جن سے ان کی عزت بڑھتی رہے، اور وہ وہی معاشرتی فوقیت حاصل کریں جو برہمنوں یا عیسائی پادریوں کو حاصل ہے لیکن ان کو یہ فوقیت شریعت اور سنت کی رو سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی، جن کی وہ تبلیغ کرنے اور جس کی پابندی کرانا وہ اپنا مطمح نظر سمجھتے تھے، اسی لیے وہ اپنی عزت اور خاص حقوق کی جعلی حدیثوں کو مشہور اور مقبول

کرانے ہی میں لگ گئے"۔ (ص ۱۳)

علماء کے بعد صوفیائے کرام کی باری آتی ہے، اس "بے مثال" کتاب میں چشتیہ سلسلہ کے بزرگوں کے تمام کارنامے کل سات آٹھ صفحوں میں سمیٹے گئے ہیں، جن میں تقریباً چار صفحے کے غیر ضروری حوالے بھی شامل ہیں، اس میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کی جو تصویر پیش کی گئی ہے وہ یہ ہے:۔

"وسط ایشیا، غزنی، لاہور اور دہلی کے تھکا دینے والے سفر سے وہ تھک کے چور ہو گئے تھے، اس لیے انھوں نے اجمیر کو اپنی مستقل سکونت بنالی، کیونکہ غالباً دہلی کی فضا ان کے لیے دم گھٹانے والی تھی، اس لیے وہاں ٹھہر نہ سکے"۔ (ص ۱۴)

"وہ نہ کوئی مبلغ تھے اور نہ کراماتیئے، نہ انھوں نے عوام میں کوئی کام کیا، اور نہ کوئی کتاب لکھی ان کے بعد ان کے اور ان کے جانشینوں کے نام سے جعلی صوفیانہ کتابیں لکھی گئیں جو چودھویں صدی کے آغاز میں مقبول ہوئیں، اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کی آبادی بڑھنے پر ادنیٰ درجہ کی صلاحیت کے سرگرم جانشینوں نے چشتیہ سلسلہ کے کارناموں کو بڑھانے کے لیے خواجہ معین الدین کے کارناموں اور تعلیمات کو خرافاتی رنگ دینے کی کوشش کی"۔ (ص ۱۵)

مصنف نے اپنے ذاتی مطالعہ کی بنا پر نہیں لکھا ہے کہ چشتیہ سلسلہ کے بزرگوں کا لٹریچر جعلی ہے، بلکہ پروفیسر حبیب کی سند پر یہ رائے قائم کی ہے، لیکن جب وہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے بھی اونچے درجہ کے اہل نظر اور محقق ہیں، تو ان کو خود اس کی تحقیق کرنا چاہیے تھا کہ یہ لٹریچر اصلی ہے یا جعلی، وہ بظاہر حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے معترف ہیں، اگرچہ منیری کے صحیح تلفظ سے بھی واقف نہیں لیکن حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے نہ صرف معدن المعانی بلکہ خوان پر نعمت (۸۸) مخ المعانی (ص ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۷) میں حضرت خواجہ عثمان ہارونیؒ، خواجہ معین الدین چشتیؒ، خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے ملفوظات کو صحیح سمجھ کر ان کے حوالے دیے ہیں، لیکن مصنف حضرت شیخ

شرف الدین منیریؒ کے مصلحتاً معترف ہونے کے بعد ان سے بھی خفا ہو گئے ہیں کہ انھوں نے ان ملفوظات کو غیر مستند کیوں نہیں تصور کیا۔ (ص ۲۷)

مصنف نے بڑے یقین کے ساتھ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کا سنہ ولادت ۵۳۶ھ (۱۱۴۱ء) اور سنہ وفات ۶۳۳ھ (۱۲۳۶ء) لکھا ہے، (ص ۱۴) حالانکہ تذکرہ نویسوں نے ان کا سنہ وفات ۶ رجب ۶۳۲ھ اور ۶ رجب ۶۲۷ھ بھی لکھا ہے، ۶ رجب ۶۲۷ھ کی تاریخ وفات زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ مصنف کا یہ بھی بیان ہے کہ حضرت خواجہ قطب الدین کاکیؒ کی وفات ۱۴ ربیع الاول ۶۳۳ھ کو ہوئی (ص ۱۶) اگرچہ حضرت خواجہ معین الدینؒ کی وفات ۶ رجب ۶۳۳ھ تسلیم کر لی جائے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ ان کی زندگی ہی میں رحلت فرما گئے تھے۔ حالانکہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے حالات زندگی سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے مرشد کی رحلت کے کچھ عرصہ بعد تک ان کے خلیفہ اور جانشین کی حیثیت سے ان کی تعلیمات کی تبلیغ و ترویج فرماتے رہے۔

مصنف کا یہ بھی بیان ہے کہ حضرت خواجہ معین الدینؒ شمس الدین التمش کے ابتدائی عہد میں اجمیر آئے، حالانکہ ان کے حالات کے قدیم ترین تذکرہ سیر الاولیاء میں ہے:

"حضرت سلطان المشائخ می فرمود چون حضرت شیخ معین الدین طاب اللہ مضجعہ در اجمیر آمد پتھورا رائے مملکت ہند در اجمیر بود چون شیخ در اجمیر سکونت ساخت پتھورا را و مقربان او را دشوار سے آمد چون عظمت و کرامت شیخ معاینہ می کردند مجال دم زدن نبود" (ص ۴۶)

لیکن مصنف نے نہ صرف اس بیان کو رد کر دیا ہے بلکہ بعد کے تذکرہ نگاروں میں سے اخبار الاخیار اور گلزار ابرار کے مولفوں اور موجودہ دور کے مصنفوں میں سے ڈاکٹر یوسف حسین خاں اور پروفیسر خلیق احمد نظامی سب ہی کے بیانات کو غلط بتا کر ایک ایسی کتاب کی سند پر سلطان شمس الدین التمش کے عہد میں حضرت خواجہ معین الدینؒ کا اجمیر آنا لکھا ہے جو بہت بعد میں لکھی گئی، اس سے ثبوت فراہم کر کے مصنف نے

اپنے ناوکِ قلم سے سب کو بلا تکلف شکار کر دیا ہے۔ وہ حضرت خواجہ معین الدینؒ کا کوئی لگاؤ سلطان شہاب الدین غوری سے دکھانا پسند نہیں کرتے حالانکہ سیر الاولیا جیسے مستند تذکرہ میں ہے کہ جب پتھورا کی طرف سے حضرت خواجہ کو تکلیف پہنچی تو انھوں نے فرمایا،

"پتھورا را زندہ گرفتیم و دادیم بہ لشکر اسلام، ہم در ان ایام لشکر سلطان معز الدین سام انار اللہ برہانہ از غزنی رسید و پتھورا مقابل لشکر اسلام شد و بدست سلطان زندہ افتاد (ص ۴۶)

اس طرح عام لوگ حضرت خواجہ اور سلطان شہاب الدین غوری کے تعلقات میں ایک روحانی لگاؤ محسوس کرتے ہیں جس کو زائل کرنے ہی میں مصنف کو لذت ملی ہے۔

حضرت خواجہ معین الدینؒ کے سلسلہ میں مصنف نے اپنی فارسی دانی کا بھی عجیب و غریب نمونہ پیش کیا ہے، انھوں نے صفحہ ۱۵ کے حاشیہ میں سیر العارفین کی ایک فارسی عبارت نقل کی ہے جس کے شروع میں ہے:۔

"بیشترے کفار از مدار از اں دیار بہ برکت آثار آں زبدۃ الاسرار بہ تشریف ایمان مشرف شدند و بیشتر کیہ ایمان نیاوردند فتوح بیحد و عد بحضرت ایشان فرستادند۔"

مصنف کا مضحک اصرار ہے کہ مذکورہ بالا عبارت میں "حضرت ایشان" حضرت خواجہ کے لیے نہیں ہے، بلکہ حضرت خواجہ کے مقبرہ کے لیے ہے۔ کسی تذکرہ میں حضرت خواجہ کے مقبرہ کے لیے "حضرت ایشان" جیسے الفاظ نظر سے نہیں گزرے، سیر العارفین کے اردو ترجمہ مطبوعہ شمس المطابع میں بھی حضرت ایشان سے مراد حضرت خواجہ ہی لی گئی ہے (ص ۱۲) فارسی عبارت میں جہاں "حضرت ایشان" لکھا گیا ہے، وہاں آستانہ اور روضہ بھی لکھے ہوئے ہیں، جس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت ایشان مقبرہ کے لیے نہیں ہے، اس سلسلہ میں جو فارسی عبارت نقل کی ہے، اس میں معلوم نہیں "بدان عظ"، "می مبتد" وغیرہ طباعت کی غلطیاں یا مصنف کی فارسی دانی کا نتیجہ ہے، پھر اسی عبارت میں بیشتری کفار

نادار کا ترجمہ مصنف نے Most of the prominent Hindus of that region کیا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ ان کی نظر میں کفار اور ہندو دونوں ایک ہی چیز ہیں،

مصنف نے سماع کا ترجمہ گانے کے ساتھ رقص (Dance accompanied by singing) کیا ہے (ص ۱۶) جو ان کی جدت ہے، عربی لغت قاموس میں سماع کے معنی سننا لکھا ہے، اس طرح اردو لغت نور اللغات میں اسکے معنی سننا، ہر آواز جس کا سننا اچھا معلوم ہو، راگ سننا، جیسے محفل سماع وغیرہ میں لکھا ہے، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ اور حضرت نصیر الدین چراغ دہلویؒ محفل سماع میں رقص کیا مزامیر کو بھی پسند نہ فرماتے تھے (دیکھو فوائد الفواد ص ۲۲، ۲۴۶، خیر المجالس مجلس ہشتم و اخبار الاخیار ص ۷۶)

مصنف کی زبان دانی کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، فوائد الفواد کے ایک اقتباس کے انگریزی ترجمہ میں عالم سِفلی کو انگریزی میں Alam-i-Sufli لکھا ہے، سفل میں کسرہ یعنی زیر ہے، اس کو فاضل مصنف نے بالضم یعنی پیش کے ساتھ لکھا ہے (ص ۱۸)

صوفیائے کرام پر لکھنے کے لیے بڑی شرط یہ ہے کہ لکھنے والا ان کے آداب، ظاہری اور باطنی معاملات، اطلاقات اور رموز و اشارات سے پوری واقفیت رکھتا ہو، محض ذہنی عیاشی کیلئے قلم کی گل کاریاں نہ دکھاتا ہو، اور اگر صرف گل فشانی ہی مقصود ہو تو پھر کم از کم ادب شناس ہونا چاہیے، لیکن مصنف نے ان بزرگوں کے ذکر میں شایستہ طرز کے بجائے صحافتی انداز تحریر اختیار کیا ہے، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کی شان میں ان کے الفاظ ناظرین کی نظر سے گذر چکے ہیں، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے متعلق لکھتے ہیں،

"ان کو شروع میں اقتدار اور فوقیت حاصل کرنے کے لیے سخت جد و جہد کرنی پڑی"۔ (ص ۱۹)

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے حالات فوائد الفواد، خیر المجالس اور سیر الاولیا جیسی

مستند کتابوں میں مفصل مل جاتے ہیں، جن کے معترف پروفیسر محمد حبیب بھی ہیں، اور ان ہی کی مدد سے پروفیسر صاحب نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ پر مضامین بھی لکھے ہیں، لیکن ان کتابوں سے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی جو صحیح تصویر سامنے آتی ہے وہ مصنف کو پسند نہیں آئی، اسی لیے وہ لکھتے ہیں۔

"حضرت نظام الدین اولیاء کے جو حالات ہم کو ملتے ہیں وہ یا تو ان کے مریدوں یا معتقدوں نے لکھے ہیں، لیکن بہت سے موقعوں پر یہ حالات واقعیت پسندی سے خالی ہیں" (ص ۲۰)

معلوم نہیں واقعیت پسندی سے مصنف کی کیا مراد ہے، جو ان کو خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے حالات میں نہیں ملتی، اس واقعیت پسندی کی آڑ میں ان کو بزرگوں پر کیچڑ اچھالنے میں بڑی خوشی محسوس ہوتی ہے، ان کی نظر میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کا شاید بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے حضرت فریدالدین گنج شکرؒ کے جماعت خانہ میں رہ کر جوگیوں کی تعلیمات سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا، (ص ۲)

اسی طرح شاید ان کی نظر میں حضرت شیخ حمید الدین صوفیؒ کا اصلی کارنامہ یہ ہے کہ ان کے کھانے پینے کے طریقے ہندو جوگیوں ہی کی طرح تھے، انھوں نے سبزی ہی پر اپنے کو محدود رکھا، ہندی اور ہندوی ان کے گھر کی بول چال تھی، (ص ۱۷) اگر مصنف کو ان بزرگان دین کے حالات میں اسی قسم کی واقعیت پسندی کی تلاش ہے تو ظاہر ہے نہ ملے گی۔

مصنف نے حضرت نصیر الدین چراغ دہلویؒ کے متعلق لکھا ہے کہ وہ اپنے مرشد یعنی حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی جانب زیادہ سختی سے راسخ العقیدگی کی طرف مائل تھے (ص ۲۱) گویا حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء، حضرت خواجہ نظام الدین چراغ دہلوی سے کم راسخ العقیدہ تھے، یہ وہی لکھ سکتا ہے جو پیری اور مریدی کے آداب سے بالکل ہی نا آشنا ہے۔

حضرت نصیر الدین چراغ دہلویؒ کی اصلاحات کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"عملی طور پر . . . . ان کی اصلاحات نے

برنی کے تودے کو زیادہ نہیں کاٹا، بلکہ ان اصلاحات نے ظاہر کر دیا کہ صوفیوں کا ایک گروہ اپنے ذہنی بحران کی وجہ سے زیادہ تر راسخ العقیدگی کی طرف مائل ہو رہا تھا، چشتی سلسلہ کی روایات رکاوٹ بنیں، اور شیخ نصیر الدین کچھ سطحی قسم کی مصالحت کرا سکے، لیکن انھوں نے واضح طور پر جو گیانہ حبس دم کی اہمیت ضرور ظاہر کر دی"۔ (ص ۲۲)

مصنف کے نزدیک راسخ العقیدگی اور ذہنی بحران دونوں ایک ہی چیز ہیں، ان کے خیال میں حضرت نصیر الدین چراغ دہلویؒ کا بھی نمایاں کارنامہ جو گیانہ حبس دم کی اہمیت کا ظاہر کرنا تھا۔

چشتیہ سلسلہ کی تعلیمات کو سمجھنے میں مصنف کا بہکا ہوا شعور مطلق کام نہیں دیتا ہے، چنانچہ پہلے تو وہ کہتے ہیں کہ چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ نے راسخ مذہبی تعلیمات کی ایسی سخت پابندی کی کہ تخلیقی فکر سرد پڑ کر رہ گئی (ص ۲۶)۔ اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے شریعت کی ضرور پابندی کی لیکن یہ ان کی اساسی تعلیمات کا جزء نہ تھا، ان کے نزدیک سچائی معرفت کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے، لیکن انھوں نے سچائی کی نوعیت کی زیادہ فکر نہ کی، تصوف کی اصلی خصوصیت انفرادی تجربات سے حصول علم تھا، اس لحاظ سے مراسم، عقائد اور اخلاقیات کی جو غیر لچکدار باتیں تھیں وہ ان کے دائرہ سے خارج ہو جایا کرتی تھیں (ص ۲۶) گویا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیہ شرعی عقائد و اخلاقیات کے پابند تھے بھی اور نہیں بھی تھے، ایک الزام یہ بھی ہے کہ چشتیہ سلسلہ کی وجہ سے تخلیقی فکر سرد پڑ گئی، مصنف کے نزدیک تخلیقی فکر مسئلہ توحید وجودی ہے جس کے علمبرداروں وہ بھگتی تحریک کے پیشواؤں کو بھی شامل کرتے ہیں، لیکن جب ان کا نزلہ حضرت خواجہ گیسو دراز پر گرتا ہے تو وہ کہہ جاتے ہیں کہ چشتیوں کا مکمل نظام وجودی تھا جس کے خلاف خواجہ گیسو دراز رہے (ص ۴۵) یہی بھٹکا ہوا ذہن ان کی کتاب کی ہر سطر پر چھایا ہوا ہے، چنانچہ وہ کہہ گئے ہیں کہ حضرت خواجہ گیسو دراز، ابن عربی، فرید الدین عطار اور جلال الدین رومی کی مذمت اسلام کے دشمن کی حیثیت سے کرتے تھے

اس کے لیے انھوں نے مکتوباتِ گیسو دراز کے ایک قلمی نسخہ کا حوالہ دیا ہے، جو ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال میں محفوظ ہے، عام طور سے وہ جب بزرگانِ دین پر کوئی بہتان لگاتے ہیں تو کسی قلمی نسخہ کا حوالہ دے کر بڑھ جاتے ہیں، کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ قلمی نسخہ کی چھان بین کرنا ناظرین کے لیے ممکن نہ ہوگا، مگر یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت خواجہ گیسو درازؒ نے ان بزرگوں خصوصاً حضرت فریدالدین عطارؒ اور حضرت جلال الدینؒ رومی کو دشمن اسلام کہا ہوگا، مصنف اگر مکتوبات کی اصلی عبارت نقل کر دیتے تو پھر ان کا بیان قابلِ قبول ہوسکتا تھا، لیکن وہ تو سیاق و سباق حذف کرکے اپنے مطلب کی بات کہہ جانے میں ماہر ہیں،

مصنف نے سہروردیہ سلسلہ کے بزرگوں کا ذکر تین صفحوں میں کیا ہے، وہ ان تمام بزرگوں سے اس لیے خفا ہیں کہ ان کے پاس دولت بہت تھی، اور وہ حکومت کی ملازمت بھی قبول کرتے تھے، پھر مصنف کو اس کا بھی دکھ ہے کہ ان تمام باتوں کے باوجود وہ بدکردار (immoral) اور بد پرہیزگار ([illegible]) قرار نہیں دیے گئے۔ (ص ۱۲)

ع ۔ درازدستئ ایں کوتاہ آستیناں بیں

ان بزرگانِ دین میں مصنف کا نزلہ زیادہ تر حضرت جلال الدینؒ تبریزی پر گرا ہے، جن کے متعلق مصنف کا مطالعہ ہے کہ

"وہ احساسِ برتری کے مرض میں مبتلا رہے" (ص ۲۳)

شیخ الاسلام شیخ نجم الدین صغری کو ان سے دشمنی ہوگئی، اور انھوں نے ان پر زنا کا الزام لگایا جس کے بعد ان کو دہلی چھوڑنا پڑا۔" (ص ۲۳)

وہ اپنی کتاب میں ہر جگہ ذہنی بحران کے شاکی ہیں، لیکن خود ان کے ذہنی بحران اور انتشار کا حال یہ ہے کہ جس سیاق و سباق کے ساتھ ایک عارفانہ نکتہ بیان کیا جاتا ہے، اس کی حقیقت کو

مجھے بغیر اپنی بے باکانہ بلکہ گستاخانہ رائے کا اظہار کرنے جاتے ہیں، صغریٰ کبریٰ کچھ ہوتا ہے، لیکن نتیجہ ، اپنے مطلب کا نکالتے ہیں، مثلاً فوائد الفواد میں یہ بتایا گیا ہے کہ اہل طریقت کی نماز کچھ اور ہوتی ہے، ں سلسلہ میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ قاضی کمال الدین نے خواب میں حضرت جلال الدین زیؒ کو عرش پر نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اس روایت کی اصلی غرض و غایت تو مصنف کی سمجھ میں یں آئی، لیکن وہ چیخ اٹھے کہ اس سے ظاہر ہے کہ طریقت کو شریعت پر فوقیت حاصل ہے (ص ۲۴) وہ طریقت ر شریعت دونوں میں سے کسی کے بھی قائل نہیں لیکن طریقت کی برتری اور شریعت کی ناکامی دکھانے ، ہمیشہ بے چین اور مضطرب نظر آتے ہیں،

حضرت بہاء الدین زکریاؒ ملتانی کے متعلق مصنف کا ارشاد ہے:

"انھوں نے بہت بڑی دولت جمع کر رکھی تھی، جو ان کے معاصروں کے لیے شدید صدمے کا باعث تھا لیکن وہ ان کو یہ جواب دیتے کہ سانپ اسی کو نقصان پہنچا سکتا ہے جو افسوں نہیں جانتا۔" (ص ۲۵)

چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے بزرگوں سے جو فیوض و برکات پہنچے ان پر مصنف نے یہ لکھ کر ، پھیر دیا ہے کہ

"چشتیوں اور سہروردیوں نے دینی علوم کی راسخ تعلیمات کی ایسی سخت پابندی کی کہ تخلیقی فکر کی ساری سرگرمیاں بالکل سرد ہو کر رہ گئیں۔" (ص ۲۶)

ان کو شاید تخلیقی فکر قاضی رکن الدین ابو حامد محمد کی علمی سرگرمیوں میں نظر آئی جنھوں نے ان کے ، کے مطابق بھوجر برہمن سے یوگ سیکھا تھا، اور سنسکرت کی کتاب امرت کنڈ کا فارسی ترجمہ کیا تھا، (ص۲۶)

چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے بزرگوں کی تعلیمات کے سرچشمے کے سوتے چشت اور بغداد ہیں، کے علاوہ ہندوستان میں تصوف کی پہلی کتاب کشف المحجوب لکھی گئی، جو تمام سلسلوں کے بزرگوں

میں مقبول ہوئی، اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے اسی کو اسلامی تصوف تسلیم کیا گیا، اس میں فلسفہ، ویدانت اور یوگ کا رتی برابر اثر نہیں، آگے چل کر بعض صوفیوں پر ہندوستان کے مقامی اثرات ضرور پڑے جو محدود اور خارجی اثرات کہے جا سکتے ہیں لیکن مصنف کو یہ عمومی دعوی کرنے میں مطلق تامل نہیں ہوا ہے کہ صوفیوں اور ہندو جوگیوں کے اعتقادات، نظام اور اداروں میں بڑی مماثلت تھی (ص ۲۸)

سہروردیہ سلسلہ کے بزرگوں کے ذکر کے بعد مصنف نے قلندروں کا ذکر کیا ہے جس کے خاص طور پر ذکر کرنے کا سبب سمجھ میں نہیں آیا، اگر صوفیوں کے اقسام بتانا مقصود تھا تو پھر قلندر ہی کے ذکر پر اکتفا کیوں کی؟ اسی کے بعد مصنف کا قلم یکایک شیخ محی الدین ابن العربی اور علاء الدولہ سمنانی کی طرف مڑ جاتا ہے، وہ حضرت جعفر مکی، مسعود بیک، حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ، اور حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کو ابن عربی کے وحدت الوجود کا حامی بتاتے ہیں، ان بزرگان دین میں سے حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کا جو مرقع پیش کیا گیا ہے، وہ عجیب و غریب ہے، حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے ہر بن مو سے عشق الٰہی، عشق رسول، عشق اسلام اور عشق شریعت اسلام کی صدائیں بلند ہوتی رہیں، مصنف نے اگر واقعی ان کی تمام تحریروں کا مطالعہ کیا ہوتا تو ان کو حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ سے وہی وحشت پیدا ہو جاتی جو حضرت مجدد الف ثانیؒ سے پیدا ہوگئی ہے، جن کے خلاف زہر افشانی کرنے کے لیے انھوں نے اپنی تحقیقات کے گھوڑوں میں اپنے کو گم کرنے کی کوشش کی ہے، وہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی تعلیمات کے معترف اس مصلحت سے ہوگئے ہیں کہ اپنے کو غیر جانبدار ظاہر کرکے دوسرے بزرگان دین کو مطعون اور اپنی کتاب کے ناظرین کو گمراہ کر سکیں، انھوں نے اس غیر جانبداری کی آڑ میں حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی جو تصویر پیش کی ہے، وہ ان کی خانہ ساز ہے، وہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی تعلیمات میں مطلق نہیں دکھائی دیتی ہے،

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ امت محمدیہ میں ہونے کے لیے اتباع شریعت کو ہر حال میں ضروری

سمجھتے ہیں، راہ سلوک میں بھی شریعت کی پابندی کو لازمی قرار دیا ہے، فرماتے ہیں کہ شریعت کے بغیر راہ سلوک میں قدم رکھنا جہالت اور ہلاکت ہے، حقیقت بغیر شریعت کے زندقہ اور شریعت بغیر حقیقت کے نفاق ہے، جو شخص شریعت کا تابع نہیں ہوگا، اس کو طریقت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، شریعت کے بغیر طریقت ملحدین کا مذہب ہے، شریعت کے بغیر جو حقیقت حاصل ہو، اس پر خدا کی لعنت ہے، ظاہر بے باطن نفاق ہے، باطن بے ظاہر زندقہ ہے، اور شریعت بے باطن نقص ہے، نماز کو چھوڑ کر دائمی مشاہدہ کرنا یا فرائض شرعی کو ترک کرکے عالم ملکوت کو آشکار دیکھنا یا انبیاء کے جوار مقدس میں ہونا اہلیت ہے، وہی علما اور مشائخ سراہنے کے لائق ہیں جنھوں نے اپنے دم واپسیں تک آداب شریعت میں ایک ادب بھی ترک نہیں کیا، کتاب سنت اور اجماع امت کی تقلید کو ہر حال میں ضروری قرار دیا ہے (تفصیل کیلیے دیکھو مکتوبات سہ صدی مطبوعہ نسخہ ص ۴۴، ۴۳، ۷۲، ۵۰۹ و معدن المعانی ص، ۲۸ جلد اول وغیرہ)

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی تحریروں میں توحید وجودی کی بحث کا چمنستان بھی کھلا ہوا ہے، جو مصنف کے خود ساختہ وحدت الوجود کے خارستان سے بالکل الگ ہے، حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ فرماتے ہیں کہ مجاہدہ اور ریاضت سے مشاہدہ کرنا کہ فاعل حقیقی وہی ایک ذات ہے، یہ توحید عارفانہ ہے، جس کو "مقام ہمہ از وست" کہتے ہیں۔ مجاہدہ اور ریاضت کی کثرت سے سالک ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ عالم جو آئینۂ حیرت ہے، اس کو نظر نہیں آتا ہے، ساری ہستیاں اس کی نظر میں گم ہو جاتی ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ اور نہیں دیکھتا، اس پر فنائیت طاری رہتی ہے، اس کو فنا فی التوحید یعنی ہمہ اوست کہتے ہیں، فنا فی التوحید کے بعد بھی ایک مرتبہ ہے، جس کا نام الفناء عن الفناء ہے، اس مرتبہ میں سالک کو کمال استغراق میں اپنی فنائیت کی بھی خبر نہیں ہوتی، اور وہ خدا کے جلال اور جمال میں کوئی فرق اور تمیز نہیں کر سکتا، اگر یہ تمیز باقی رہ جاتی ہے تو یہ تفرقہ کی دلیل ہے، عین الجمع اور جمع الجمع کا مقام اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب سالک اپنے کو اور کل کائنات کو خدا کے دریائے نور میں غرق کر دیتا ہے، اور

اس کو خبر نہیں ہوتی کہ کون اور کیا غرق ہوا، اس مقام تفرید میں پہنچکر سالک کو وحدت الوجود کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے، اور وہ ایسا محو ہو جاتا ہے کہ اس کو اسم و رسم، وجود و عدم، عبارت و اشارت، عرش و فرش اور اثر و خبر سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی، اس مقام کے سوا کہیں اور جلوہ گر نہیں ہوتا، یہاں کے سوا اس کا نشان کہیں اور ظاہر نہیں ہوتا۔

اس جگہ حضرت مخدوم الملکؒ نے بطور انتباہ لکھا ہے کہ توحید وجودی علم کے درجہ میں ہو یا شہود کے ابتدائی درجہ سے انتہائی درجہ میں ہو، ہر درجہ میں بندہ بندہ، خدا خدا ہے، اس لیے انا الحق، سبحانی ما اعظم شانی (میں خدا ہوں، میں پاک ہوں، اور میری شان کس قدر بڑی ہے) وغیرہ کہنا کلمات کفر ہیں، توحید وجودی کی منزلوں کے طے کرنے میں جہاں انھوں نے نور، ادراک، تجلی، وصل، توبہ، صدق ایمان، مجاہدۂ نفس و ریاضت، ترک دنیا، ظاہری اور باطنی اخلاق پر بحثیں کی ہیں، وہاں انھوں نے تقویٰ پر بھی زور دیا ہے، جس سے مراد ان تمام چیزوں سے پرہیز ہے، جن سے دین یعنی اسلام کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، یہ نقصان حرام چیزوں اور معصیت کی طرف مائل ہونے یا حلال چیزوں کی طرف زیادتی کے ساتھ رغبت رکھنے سے ہوتا ہے (مکتوبات سہ صدی ص ۲۴۴)۔ اسی کے ساتھ حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے اس پر زور دیا ہے کہ ایک سالک کے اعمال کی ترتیب یہ ہونی چاہیے کہ وہ نماز پڑھے، اگر نماز سے ملول ہو جائے تو تلاوت کلام پاک کرے، اور اگر اس سے بھی ملول ہو جائے تو ذکر کرے، اور اگر اس سے بھی ملول ہو جائے تو فکر کرے (مکتوبات سہ صدی ص ۶۶-۶۷) اسی لیے وہ اتباع شریعت محمدی پر زور دیتے رہے، خواہ ایک عارف وحدت الوجود کی تمام منزلیں طے کر چکا ہو، لیکن اگر وہ شریعت محمدی کا تبع نہیں ہے تو اس کی معرفت پر لعنت بھیجی ہے۔

ظاہر ہے کہ ان تعلیمات کے بعد ان کا وحدت الوجود اس وحدت الوجود سے بالکل مختلف ہو جاتا ہے جس کے پیرو لا الہ الا اللہ کے تو قائل ہیں لیکن محمد رسول اللہ کے معترف نہیں، اور وہ یہ کہنے میں تامل نہیں کرتے کہ شریعت حقیقت کا چھلکا ہے اور حقیقت شریعت کا مغز ہے، اور جب حقیقت حاصل ہو جائے تو

شریعت کی ضرورت باقی نہیں، اس کے بعد وہ عذاب و ثواب کے بھی منکر ہو جاتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ وحدت سے نکل کر کثرت میں اور پھر کثرت سے وحدت میں گم ہو جائیں گے تو عذاب و ثواب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا، اسی افراتفری میں وہ حسین و جمیل صورتوں کو پسند کرتے اور کہتے کہ حسن و جمال حضرت واجب الوجود سے مستعار ہیں، اسی لیے حسینوں کی صحبت رسائی حق کی راہ ہے، وہ سادہ رخوں کے رنگ میں اللہ ہی کا رنگ دیکھتے، حسینوں کے غمزوں اور عشووں کے ذریعہ مجازی عشق سے حقیقی عشق تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھتے۔ وحدت الوجود کے ایسے علمبرداروں پر حضرت شرف الدین یحیی منیریؒ کے علاوہ تمام بزرگانِ دین نے لعنت بھیجی ہے۔

ویدانت اور بھکتی تحریک کے محرکوں کے یہاں وحدت الوجود کا تخیل ضرور پایا جاتا ہے، اور کسی کو انکار نہیں کہ ان کے فلسفہ میں بھی بڑی دل آویزی ہے لیکن اسلامی تصوف اور بھکتی تحریک کے وحدت الوجود میں وہی فرق ہے جو دو مذہبوں میں ہوتا ہے، اگرچہ دو مذہبوں کی بہت سی چیزوں میں بڑی خارجی مماثلت ہوتی ہے لیکن دونوں کی داخلی وحدت میں بعد المشرقین ہوتا ہے۔ بھکتی تحریک اور صوفیۂ کرام کے وحدت الوجود میں مماثلت پیدا کرنے کے بعد ہی دونوں کی خوبیاں ظاہر نہیں کیجا سکتی ہیں، دونوں کے جلوے علیحدہ علیحدہ دکھائے جائیں تو یہ زیادہ مفید اور پائیدار خدمت ہوگی۔

حضرت شرف الدین یحیی منیریؒ، حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ، حضرت عبد القدوس گنگوہیؒ اور پھر آخری دور میں حضرت شاہ محب اللہ الہ آبادیؒ اور شاہ عبد الرحمٰن لکھنوی سب ہی وحدت الوجود کے قائل رہے لیکن ان میں کسی نے بھی دامن شریعت نہیں چھوڑا، ان تمام بزرگوں نے اس پر زور دیا ہے کہ خواہ سالک ہو یا عارف، اگر عقائد اور اعمال میں کتاب و سنت کا پابند نہیں تو وہ قابل تقلید نہیں، اور جن صوفیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام، اور سلف صالحین کے سرچشمے سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے، ان کی تقلید ہرگز نہ کیجائے۔ ان ہی بزرگان دین کی تعلیمات اور مسلمانوں کے راسخ عقائد کو

سامنے رکھکر اقبال نے کہا ہے،

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست   اگر باو نرسیدی تمام بولہبی ست

وحدت الوجود میں شریعت محمدی نہیں تو وہ سراسر بولہبی ہے۔ اس لیے اگر بولہبی کو کوئی شخص علمی اور تحقیقاتی استدلال سے اسلامی عقیدہ ثابت کرنے کی کوشش کرے تو یہ محض ایک شورش بے مدعا ہے، جیسا کہ مولانا روم فرماتے ہیں:

گر باستدلال کار دیں بدے   فخر رازی رازدار دیں بدے

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی مذکورہ بالا تعلیمات کے بعد پروفیسر حبیب نے مصنف کی طرح ان کو ملا شاہ کی صف میں لاکر کھڑا کر دیا ہے، (ص ۵، ۳-۱۳) جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں نے نہ ملا شاہ کا مطالعہ کیا ہے اور نہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کا۔ ملا شاہ کی شہرت زیادہ تر اس لیے ہوئی کہ وہ دارا شکوہ کے مرشد تھے، اور وہ ان بزرگوں میں تھے جن کو دارا شکوہ باری تعالیٰ کہا کرتا تھا، اور اس پر وہ اعتراض نہ کرتے، کیونکہ وہ قصبہ باری کے رہنے والے تھے، وہ اپنے مریدوں کو دارا شکوہ ہی کی صورت کا مراقبہ کرنے کی تلقین کرتے تھے، اور ان سے کہتے کہ تم دارا کی طرف متوجہ نہ ہوگے تو خدا سے پھر جاؤگے۔ (حسنات العارفین ص ۴۲) اس قسم کے خیالات حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے یہاں نہ ملیں گے۔

پھر مصنف نے حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی جو تصویر کھینچی ہے وہ یقینی ان کی نہیں ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ابن العربی کے وحدت الوجود کو مقبول بنانے میں حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی کوششوں سے دور رس نتائج پیدا ہوئے (ص ۹۴) ان نتائج کی تفصیل مصنف کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تو یقین ہوتا کہ مصنف نے ابن العربی اور حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کا گہرا مطالعہ کیا ہے، حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کے توحید وجودی کے سارے خیالات ایسے ہیں، جو مصنف کے گمراہ کن وحدت الوجود

کے تخیل سے بالکل مختلف ہیں، جن کے ماتحت انھوں نے اس مسئلہ کو سمجھ کر اپنے ناظرین کو سمجھانے کی کوشش کی ہے،

پروفیسر حبیب نے مصنف کو یہ سند دی ہے کہ ان کے ایسا محقق ازمنۂ وسطیٰ اور موجودہ دور میں نہیں پیدا ہوا، لیکن اس محقق کی تحقیق کا اندازہ اس سے ہوگا کہ وہ لکھتے ہیں کہ حضرت شرف الدین یحییٰ حضرت نظام الدین اولیاءؒ سے بیعت کرنے کے لیے دہلی پہنچے، تو اس وقت حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی وفات ہو چکی تھی (ص ۹۴) مصنف کا دعویٰ ہے کہ اس کتاب کی ترتیب میں انھوں نے دنیا کے تمام کتب خانوں کی خاک چھانی ہے، مگر ان کی رسائی حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے حالات میں سب سے مستند اور قدیم ترین تذکرہ مناقب الاصفیا تک نہ ہو سکی، جو ان کے مرید حضرت شیخ محمد شعیبؒ نے لکھا ہے اور چھپ چکا ہے، اس تذکرہ میں ہے کہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی ملاقات حضرت نظام الدین اولیاء سے ہوئی لیکن انھوں نے یہ کہکر ان کو رخصت کیا "سیمرغیست"، "نصیب دام ما نیست" (ص ۱۳۲) دونوں کی ملاقات کا ذکر لطائف اشرفی مطبوعہ نصرت المطابع دہلی (ص ۳۷۷) میں بھی ہے۔

مصنف کا بیان ہے کہ حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے نزدیک شرعی قوانین میں لچک ہے، جن پر عمل کرتے وقت مسلمانوں کی سہولتوں کو ہرگز نظرانداز نہ کرنا چاہیے، اور جب تک نص قرآنی کے خلاف کوئی بات نہ ہو معاصر مسلمانوں کے مسائل کی تعبیر عملی نقطۂ نظر سے ہونی چاہیے، مسلمانوں میں جو عام باتیں رائج ہوگئی تھیں، ان پر ان کی ہمدردانہ نظر تھی، اور انھوں نے ان کی مذمت محض اس لیے نہیں کی کہ گذشتہ عہد میں ان کو جائز نہیں سمجھا گیا، انھوں نے اپنے مریدوں کو ان باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کی جس کو وہ پسند نہ کرتے ہوں، لیکن دوسروں کو ان کے ترک کرنے پر مجبور کرنے سے روکا، وہ ان تمام حدیثوں کو تسلیم نہیں کرتے جو پیغمبر سے منسوب ہیں، وہ مسلمانوں کی عام فلاح کو نماز اور روزے پر ترجیح دیتے ہیں، انھوں نے جوگیوں کی اہمیت اور کارناموں کو بھی نظرانداز نہیں کیا، مصنف نے ان تمام بیانات کے لیے معدن المعانی کے ایک قلمی نسخے کا حوالہ دیا ہے،

جو ان کو بوڈلین لائبریری سے حاصل ہوا تھا، حالانکہ معدن المعانی کا نسخہ ۱۸۸۴ء میں مطبع شرف الاخبار بہار میں چھپ گیا تھا، اور اب بھی مختلف کتب خانوں میں مل جاتا ہے، مگر تحقیقات عالیہ کے اتنے بلند بانگ دعووں کے باوجود ان کو اس کی خبر بھی نہیں ہوئی اور ایک ایسے قلمی نسخہ کا حوالہ دیا جسکی تصدیق کرنا ان کے ناظرین کے بس میں نہیں ہے، حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے مکتوبات بھی چھپ گئے ہیں لیکن مصنف نے ان مکتوبات کے قلمی نسخوں ہی کی آڑ میں پناہ لی ہے، تاکہ وہ جو کچھ لکھ جائیں اس کی تحقیق نہ ہو سکے قلمی نسخوں کی آڑ لینے میں ہر جگہ ان کی یہی مصلحت کارفرما ہے، معدن المعانی کا جو مطبوعہ نسخہ میرے پیش نظر ہے، اس کے مطالعہ سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کا وہی مطلب ہے جو مصنف نے اپنی غرض کے لیے نکالا ہے، اور پھر جس سیاق وسباق میں یہ چیزیں لکھی گئی ہیں، ان کو بھی سامنے رکھنا چاہیے، پھر اسی کتاب کے آغاز میں میں ایمان، اور اسلام، شرک اور کفر کی جو تفصیل ملتی ہے اس کو بھی قلمبند کرنا چاہئے تھا لیکن مصنف تو ایسے ہی صوفیہ کے قائل ہیں، جن کی نظروں میں ایمان وکفر، دوزخ وجنت اور عذاب وثواب کی تفریق نعوذ باللہ ایک بیہودہ چیز ہے (دیکھو پیش لفظ ص ا) لیکن حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے کفر، شرک، بے دینی، زندقہ، الحاد اور شطحیات کا جو معیار اپنی تصانیف، مکتوبات اور ملفوظات میں قائم کیا ہے، اگر مصنف نے اس کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا تو شاید ان کی عقیدت حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ سے باقی نہ رہتی، اگر وہ واقعی حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے معترف ہیں تو ان کو ان کی تعلیمات کا سچے دل سے مطالعہ کرنا چاہیے، اس کے بعد یقین ہے کہ وہ اپنی بے مثال کتاب کو نذر آتش کر دینے پر مجبور ہوں گے لیکن اگر وہ برا نہ مانیں تو ان کی خدمت میں گذارش ہے کہ وہ چاہے جتنی بھی کوشش کریں حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے تمام مکتوبات، ملفوظات اور تصانیف کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے، اور پھر حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ ہی پر کیا منحصر ہے، بزرگان دین، صوفیائے کرام اور صلحا کو سمجھنے کے لیے جس تہذیب علم اور تہذیب نفس کی ضرورت ہے، اس سے وہ

محروم ہیں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی حیثیت ایسے بزعم خود خلط اور حرف گیر مستشرق کی ہے جو اپنے علم کی بے بضاعتی کے باوجود تصوف کی نبض رنگ و بو کو محض اپنے قلم کی نوک سے چھونے یا شریعت، طریقت اور حقیقت کی نکہت کو چکھنے یا صوفیائے کرام کے جلوۂ صد رنگ اور ان کے اسرار و درخشاں کی تاک جھانک کرنے یا معرفت الٰہی کے بحر ذخار کو اپنے علم کے قطرے میں سمونے کی کوشش کرتا ہے،

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے مکتوبات، ملفوظات اور تصانیف کی فہرست بڑی لمبی ہے، مکتوبات صدی، مکتوبات دو صدی، مکتوبات ہشت ہشت، معدن المعانی، مخ المعانی، راحت القلوب، خوان پر نعمت، کنز المعانی، معز المعانی، گنج لایفنی، مونس المریدین، تحفہ عقبیٰ، ملفوظ الصفر، برات المحققین، فوائد رکنی، شرح آداب المریدین، عقائد اشرفی، ارشاد السالکین، ارشاد الطالبین، اجوبہ اور اوخورد، اور ادا وسط، فوائد المریدین، رسالہ اشارات، رسالہ مکیہ اور اوکلان وغیرہ،

مصنف کو ان کتابوں کی خبر بھی نہیں، اگر ہوتی تو وہ اپنی کتابیات کی فہرست کو اور بھی طویل بناتے، ان کتابوں میں دین و شریعت کے تمام مسائل آگئے ہیں، اس لحاظ سے یہ اسلام کی انسائیکلوپیڈیا بن گئی ہیں، جن کے مطالعہ سے علما، صلحا، اور صوفیائے کرام نے اپنی زندگی سنواری ہے، اور آج بھی یہ اسلامی تعلیمات کا سرچشمہ ہیں جو مصنف کی من گھڑت اسلامی تعلیمات سے بالکل مختلف ہیں، خود مصنف نے لکھا ہے، کہ حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرمایا کہ اگر کسی صوفی میں نفس کا شائبہ بال برابر بھی رہ جائے تو یہ اس کے لیے کفر اور شرک ہے (ص ۵۱-۵۰)،

مصنف صوفی تو نہیں ہیں، اور نہ مزاجاً کبھی ہو سکتے ہیں، لیکن وہ اگر واقعی حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے معترف ہیں تو وہ خود فیصلہ کریں کہ ان کی تصنیف میں ان کی نفسانیت زیادہ کام کر رہی ہے یا وہ واقعی ایک مخلص محقق ہیں، وہ بظاہر صلح کل (Peace with all) کے قائل ہیں، چنانچہ اپنی کتاب میں اس پر عمل کرنے والوں کی بڑی حمایت کی ہے لیکن وہ خود فیصلہ کریں کہ جن بزرگان دین کا مسلمان احترام

کرتے ہیں، ان پر نیش زنی کرنی یا ان کی دل آزار تصویر کشی کہاں تک اس مسلک کے مطابق ہے؟ اگر اس سے وہ کسی خاص حلقہ میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ان سے کوئی شکایت نہیں، لیکن اس مقصد کے لیے وہ اپنی گمراہ کن تحقیقات کی آڑ لیکر صوفیہ اور صلحار کو اپنا تختہ مشق نہ بنائیں۔

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے ذکر کے سلسلہ میں مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ نہ صرف اپنے زمانہ کے مشائخ بلکہ ہر زمانہ کے صوفیاے کرام کی مذمت کرتے رہے (ص ۵۲۷) حالانکہ وہ ان بزرگان دین میں تھے جو ..... اپنی ہستی کو فنا کرکے اپنے تمام معاصر مشائخ کو اپنے سے بلند اور بہتر تصور فرماتے تھے، ایک بار حضرت سید جلال الدین بخاریؒ کی خدمت میں ایک کفش بھیجی جس سے یہ مطلب تھا کہ میں آپ کا کفش بردار ہوں (مونس القلوب و مناقب الاصفیا ص ۱۴۱) ایک بار ان کی مجلس میں قاضی زاہد نے پوچھا کہ آپ مردان خدا کی جو صفت بیان فرماتے ہیں، اس کے مطابق ہندوستان میں کوئی مرد خدا ہے یا نہیں، فرمایا وہ مرد خدا پانی پت کا دیوانہ ہے، اس سے مراد حضرت بوعلی قلندر پانی پتیؒ تھے، قاضی زاہد نے عرض کیا کہ ہندوستان میں بہت سے بزرگان دین ہیں، پھر آپ نے حضرت بوعلی قلندر پانی پتیؒ ہی کو کیوں مخصوص فرمایا، حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے فرمایا، تم نے مردان خدا کے بارہ میں سوال کیا تھا، نہ کہ بزرگان دین کے متعلق (مناقب الاصفیا، ص ۱۳۷) وہ تو حلاج، شیخ عزکاکوی اور احمد بہاری کے بھی معترف تھے، جو عالم جذب میں ایسی باتیں کہہ دیا کرتے تھے جن کو علما ناپسند کرتے تھے لیکن وہ ان کی باتوں کو عالم دیوانگی پر محمول کرتے تھے اور ان کو توحید کے اسرار و رموز کا واقف کار اور ترک و تجرید کا حامل سمجھتے، اور ان کے بارہ میں علما کے فتوی پر ان کو دکھ ہوا (مناقب الاصفیا ص ۱۳۸-۱۳۷) اور اس دکھ کو سمجھنے کے لیے چشم بینا اور قلب روشن کی ضرورت ہے،

مصنف اگر حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے "مصلحۃً" نہیں بلکہ "واقعۃً" معترف ہوتے تو وہ حضرت جلال الدین بخاری جہانیاں جہاں گشتؒ پر حرف گیری نہ کرتے، مصنف کو جہاں ان کی اور باتوں سے

پہنچی ہے وہاں اس کا بھی دکھ ہے کہ انھوں نے شریعت کی تجدید کا نعرہ بلند کیا (ص ۵۶) اور ایسے مسلمانوں کو دینی لحاظ سے پسند نہ کرتے تھے جو بھکتی تحریک سے متاثر ہو کر خدا کو ٹھاکر، دھنی اور کرتار کہتے (ص ۵۷)

اوپر گذر چکا ہے کہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ اپنے کو حضرت جلال الدین بخاریؒ کا کفش بردار کہنے میں تامل نہ کرتے تھے، اور خود حضرت جلال الدین بخاری ان کو اپنا سرتاج مانتے، اور وہ حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کو یاد کر کے اپنا سینہ ملتے اور فرماتے "بوئے عشق از طرف بہاری آید" اور ان کے مکتوبات کا مطالعہ کرتے وقت کسی سے نہیں ملتے (مونس القلوب قلمی و مناقب الاصفیا ص ۱۴۱-۱۴۰) لیکن ہمارے مصنف کو کسی کی عظمت کی کیا پروا، ان کا مقصد تو یہ ہے کہ ان کے ناوک قلم سے کوئی صید چھوٹنے نہ پائے،

اس باب میں شطاریہ سلسلہ کا بھی ذکر خیر ہے، ان کے بزرگوں کا اصلی کارنامہ مصنف کی نظر میں یہ ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود میں غرق ہو کر یوگ اور ادوینا و یدانت کا بڑا گہرا مطالعہ کیا، شیخ محمد غوث نے امرت کنڈ کا ترجمہ فارسی میں بحر الحیات کے نام سے کیا، اور ان کے مرید منجھن نے مادھو مالتی لکھی،

آخر میں اس باب کا خلاصہ اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ

"راسخ العقیدہ علماء اور صوفیہ نے شریعت کی تجدید کے نعرے عزور لگائے لیکن ان کی آواز صدا بصحرا ثابت ہوتی جب تک کہ شریعت کی تعبیر فیا ضیانہ طور پر نہ کی جاتی (ص ۶۶)

اس کے بعد مصنف نے بڑے انشراح کے ساتھ لکھا ہے کہ

"بھکتی تحریک نے ثقافتی اور معاشرتی اتحاد کے ارتقا کو بڑی مدد پہنچائی ہندوؤں اور ایسے تمام رجعت پسند عناصر کی کوششوں کی نفی کر دی، جو فرقہ وارانہ جذبات ابھار رہے تھے۔" (ص ۶۷-۶۶)

مصنف کے نزدیک رجعت پسند عناصر سے مراد وہ بزرگان دین ہیں جو راسخ العقیدہ اور شریعت کے علمبردار تھے۔

مصنف نے جابجا بھگتی تحریک سے مصلحۃً اظہار عقیدت کیا ہے، اگر وہ اس سے اپنی عقیدت کا اظہار کرکے اپنی فات سے ناظرین کو متاثر کرنے کی کوشش نہ بھی کرتے تو بھگتی تحریک کی پسندیدگی کوئی ناپسندیدہ بات نہیں، وہ اپنی جگہ پر بڑی ہی دل آویز اور دلکش تحریک ہے لیکن اسلام کے علما، صلحا اور صوفیہ پر طنز و تشنیع کرکے اسکی دل آویزی اور دلکشی ثابت کرنا اس تحریک کے مطالعہ سے تمرد پیدا کرانا ہے، جو اسکی خدمت کے بجائے اسکی مخالفت ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ مصنف کے اس پورے باب کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے تصوف کا کوئی ذاتی مطالعہ نہیں کیا ہے، بلکہ چشتیہ، سہروردیہ، فردوسیہ اور شطاریہ سلسلوں پر جو تحقیقات ہو چکی ہیں انکو سامنے رکھکر اپنے مطلب کی باتیں لے لی ہیں، جو اگر سیاق و سباق کے ساتھ پیش کیجاتیں تو ہرگز وہ مطلب نکلتا جس کو مصنف نے پیش کرنے کی کوشش کی ہے، مصنف کو حوالے دینے میں بڑی مہارت اور استادی کا درجہ حاصل ہے، وہ ثانوی ماخذوں کو پڑھکر اصلی ماخذوں کے حوالے دینے میں بڑے کامل ہیں، اس طرح انکے ۲۲۴ صفحے کے مقالہ میں نصف سے کچھ ہی کم حصہ ان حوالوں اور حواشی کے نذر ہو گیا ہے، ان حوالوں میں جو فریب کاریاں ہیں، ان کی خبر ان کے ممتحنوں کو تو نہیں ہو سکی لیکن ان کا تجزیہ کرنے کے بعد اصل حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے، اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

مصنف نے حضرت فریدالدینؒ گنج شکر کے بارہ میں لکھا ہے کہ

"ان میں گہری انسانیت نوازی بہت زیادہ تھی، انھوں نے ہندوستان کے مختلف مقامات مشرقی یو۔پی۔ بہار، راجپوتانہ اور پنجاب میں مدت تک قیام کیا جس سے بہت سے جوگیوں سے ان کے تعلقات پیدا ہوئے، وہ برابر ان کے جماعت خانہ میں آیا کرتے تھے (ص ۱۸-۱۷)

معلوم نہیں مصنف کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ حضرت فریدالدین گنج شکرؒ نے مشرقی یو، پی اور بہار میں جاکر قیام کیا، اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

مصنف ص ۱۷ پر حضرت شیخ حمیدالدین صوفی کے ذکر میں لکھتے ہیں:

" ان کے کھانے پینے کے عادات ہندو جوگیوں کی طرح تھے، انھوں نے اپنے کو صرف سبزی کھانے تک محدود، کھا، ہندی یا ہندوی ان کے خاندان کی بولی تھی، ان کی وفات ۲۹ ربیع الثانی ۶۷۳ھ (مطابق نومبر ۱۲۷۴ء) میں ہوئی "

مصنف نے اس کے لیے سیر الاولیاء ص ۱۵۶، ۱۵۷، سیر العارفین ص ۱۳-۱۴، اخبار الاخیار ص ۲۹-۳۰ اور گلزار ابرار ورق ۳۵ کے حوالے دیے ہیں، جو بظاہر اس لیے ہیں کہ ناظرین کو حضرت حمید الدین صوفی کے ہندو جوگیوں کی طرح کھانے پینے کے عادات اور ان کے خاندان والوں کی بولی کی سند معلوم ہو جائے، دیانت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر اس کی سند سیر الاولیا یا سیر العارفین یا اخبار الاخیار یا گلزار ابرار میں ملتی ہے تو ان کتابوں کے ان ہی صفحوں کا حوالہ ہونا چاہیے تھا، جہاں سے یہ معلومات حاصل کی گئی ہیں، لیکن حوالے سے یہ مقصد پورا نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہ تمام حوالے اس لیے ہیں کہ ان کتابوں کے ان صفحات میں حضرت حمید الدین صوفی کے حالات ملیں گے جن میں ان کے ہندو جوگیوں کی طرح سبزی خور ہونے کا ذکر آجاتا تو غنیمت تھا لیکن سیر الاولیاء، سیر العارفین، اخبار الاخیار اور گلزار ابرار میں کہیں یہ ذکر نہیں، گو صوفیۂ کرام کے یہاں سبزی کھانا عام بات تھی، اس کو ظاہر کرنا کوئی تحقیق نہیں، زیادہ تر صوفیہ تو صرف ابالی کھچڑی ہی پر اکتفا کرتے، حضرت فرید الدین گنج شکر زنبیل کی روٹی پسند فرماتے تھے، ان کے یہاں اکثر ڈیلہ پکا کرتا تھا، جو ایک قسم کا جنگلی پھل تھا، اسی طرح حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء ایک روٹی سبزی یا تلخ کریلے کے ساتھ تناول فرماتے۔

حضرت حمید الدین ہی کے ذکر میں مصنف لکھتے ہیں کہ

" انھوں نے ناگور میں سکونت اختیار کر لی تھی، جہاں ایک کاشتکار کی زندگی بسر کرنے کی وجہ سے ان کا بیشتر اوقات میں ایسے ہندوؤں سے بڑا گہرا تعلق پیدا ہوا، جن کو وراثت میں جوگیوں کی روایات ملی تھیں، اور جنھوں نے غربت، تیاگ اور پرہیزگاری کی زندگی بسر کی تھی،

ایک ہندو کے بارہ میں وہ متواتر کہتے رہتے کہ وہ ولی ہے ۔" (ص ۱۷)

اس میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا فوائد الفواد سے حوالہ دیا گیا ہے ، لیکن جس سیاق وسباق کے ساتھ ہندو کو ولی کہا گیا ہے ، اس کو مصنف نے بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے ، یہ سیاق وسباق سیر الاولیاء اور سیر العارفین سے صاف ہو جاتا ہے ، یہ دونوں تذکرے مصنف کے پیش نظر رہے ہیں ، لیکن ان میں جو بات کہی گئی ہے اس کو حذف کر کے مصنف اپنے مطلب کی بات کہہ گئے ہیں ، سیر الاولیاء (ص ۱۵۸) میں ہے :

" ہندوئے بود درنا گور ، چوں در نظر مبارک شیخ حمید الدین بیامدے ، شیخ فرمودے کہ ایں ولی خدا است ، و گفتے بوقت مردن او بایمان خواہد رفت ، و ختم کار او بخیر خواہد بود ، ہم بر آں جملہ شد کہ ایشان فرمودند ، این نفس دلیل بر علو درجت و کرامت شیخ حمید الدین سوالی است ۔"

سیر العارفین میں ہے :-

" روایت ہے حضرت شیخ نظام الدین سے کہ نواحی اجمیر میں ایک ہندو رہتا تھا کہ شیخ حمید الدین اس کو دیکھ کر ہمیشہ فرمایا کرتے تھے کہ یہ ہندو ولی اللہ مرد خدا ہے ، لوگ سنتے اور کہتے یہ تو کافر ہے ، یہ کیسے ولی اللہ ہو جائے گا ، شیخ حمید جواب دیتے کہ خدا کی عنایت سے کیا دور ہے ، چنانچہ آخر کار وہ ہندو مسلمان ہوا اور ولی اللہ ہو گیا ۔" (اردو ترجمہ ص ۱۴۳ فارسی نسخہ اس وقت سامنے نہیں ہے)

اب ناظرین مصنف کے بیان اور تذکرہ نگاروں کی تحریروں کو پڑھ کر خود اندازہ لگائیں کہ مصنف نے کس طرح ایک چیز کو مسخ کر کے پیش کیا ہے ، تذکرہ نگاروں نے کیا لکھا ہے ، اور مصنف نے کیا لکھ ڈالا ہے ۔

وہ اپنے مطلب کی بات بنانے کے لیے واقعات کو حذف کرلے میں مطلق تامل نہیں کرتے، مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ حضرت نظام الدین اولیاؒ کے سامنے کہا گیا کہ ایک ہندو ہے جو کلمہ بھی پڑھتا ہے، خدا کی وحدانیت اور رسول کی رسالت پر یقین بھی رکھتا ہے لیکن جب مسلمان اس کے سامنے آتے ہیں تو وہ ساکت رہتا ہے اس کی عاقبت کیسی ہوگی؟ شیخ نظام الدین اولیاؒ نے جواب دیا، اس کا معاملہ خداوند تعالیٰ کے ساتھ ہے، خداوند تعالیٰ یا تو اس کو معاف کردے یا عذاب نازل کرے، یہاں تک تو مصنف کا فوائد الفواد سے روایت کو نقل کرنا بالکل درست ہے (ص ۲۱) لیکن اسی کے بعد حضرت نظام الدین اولیاؒ نے ابوطالب سے متعلق جو باتیں کہی ہیں، ان سے جو ظاہر ہوتا ہے اس کو مصنف نے نظر انداز کردیا ہے، اس لیے کہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے نزدیک کفر اور گمراہی کا جو معیار تھا اسکو مصنف ظاہر نہیں کرنا چاہتے تھے، اسی طرح مصنف نے لکھا ہے کہ ایک غلام جو حضرت خواجہ نظام الدینؒ اولیا، کا مرید تھا، ایک ہندو کے ساتھ آیا اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے اور جب دونوں بیٹھ گئے تو حضرت خواجہ نے غلام سے پوچھا کہ تمھارا بھائی اسلام کی طرف بھی میلان رکھتا ہے، جواب دیا کہ میں آپ کی خدمت میں اس کو اس لیے لایا ہوں کہ آپ کی برکت سے وہ مسلمان ہو جائے، خواجہ نے اشکبار ہو کر کہا کہ اس قوم سے جتنا بھی کہا جائے اس کے دل پر اثر نہیں ہوتا ہے، اگر اس کی صحبت کسی صالح بزرگ کے ساتھ ہو جائے تو وہ مسلمان ہو جائے (ص ۲۱) یہاں تک تو مصنف نے جو کچھ لکھا ہے ٹھیک ہے، لیکن یکایک وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ اس کے یہ معنی ہیں حضرت خواجہ نیکی، اخلاق کی بلندی، پرہیزگاری اور خداترسی پر زیادہ زور دیتے تھے، حضرت خواجہ نے نمناک آنکھوں کے ساتھ جو کچھ کہا، اس کا وہ مطلب نہیں جو مصنف نے ناظرین کو سمجھانے کی کوشش کی ہے، اسی سلسلہ میں وہ حضرت خواجہ نظام الدینؒ اولیا کی وہ روایتیں بھی بیان کی ہیں، لکھتے ہیں کہ بادشاہ عراق حضرت عمرؓ کی صحبت سے متاثر ہو کر اسلام لے آیا (ص ۲۱) یہ صحیح نہیں، حضرت عمرؓ نے بادشاہ کو ایک بزرگ کے حوالے کیا، اور وہ بزرگ کی صحبت سے متاثر ہو کر

اسلام لایا، فوائد الفواد کی عبارت یہ ہے :

"امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ از کیا ست او (یعنی بادشاہ عراق) متعجب ماند، فرمود کہ ایں دوام بعد از ان او را مصاحبت یاری فرمود کہ آں یار در خانہ صلاحیت و زہادت بود ، چوں بادشاہ عراق با در خانۂ آں یار بردند ، و با او چندگاہ بر آمد ، صلاحیت صحبت آں یار در و اثر کرد در جانب عمر پیغام فرستاد کہ مرا پیش خود طلب تا ایمان آرم ، عمر او را پیش طلبیدہ اسلام عرض کرد ، مسلمان شد۔ (فوائد الفواد ص ۱۸۳)

اس سے یہ مراد ہے کہ تبلیغ کے لیے بزرگوں کی صحبت بڑی کارگر ہوتی ہے ، حضرت خواجہ کا کچھ اور مقصد ہے ، اور ہمارے مصنف کا طنبورہ کچھ اور کہتا ہے ، مصنف کی دلیل سے اختلاف نہیں ، لیکن صرف دکھانا یہ مقصود ہے کہ تحقیقات کا یہ ہیر واقعات کو کس طرح توڑ مروڑ کر پیش کرنے میں مہارت رکھتا ہے ،

مصنف کہتے ہیں :

Sufistic poetry reached quarters where otherwise it would not have reached

انگریزی کے ان فقروں کے ذریعہ سے وہ کیا کہنا چاہتے ہیں ، وہی بہتر سمجھ سکتے ہیں ، لیکن اس کے نیچے حوالہ ہے Italics 'Diwan . Dewans of Amir Khusru میں ہے (ص ، ۲) خیال ہوتا ہے کہ یہ امیر خسرو کی کوئی تصنیف ہوگی لیکن Diwan امیر خسرو کی کوئی تصنیف نہیں ، ان کے دواوین میں تحفۃ الصغر ، وسط الحیوٰۃ ، نہایۃ الکمال ، غرۃ الکمال وغیرہ کا ذکر تو آتا ہے لیکن Diwans کا کہیں ذکر نہیں آیا۔

حوالے کی فریب دہی کی ایک مثال اور ملاحظہ ہو ، خیر المجالس میں ہے :

"بعد از اں گیاہ کہ قلندراں می خورند از نہاں بکشید و در دہ کچکول خمیر کردن گرفت (ص ۱۴۰)

اس کو سامنے رکھ کر مصنف لکھتے ہیں کہ

Some of Them are a Type of grass which is not specified in sources but was apparently hemp They were generally very Temperamental and miracle-mongers (4)

اس کے عددی نشان کے نیچے خیرالمجالس ص ۱۴۰ کا حوالہ ہے۔ مصنف نے Hemp کا لفظ اپنی طرف سے بڑھانے کے بعد عددی نشان جن الفاظ پر دیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیرالمجالس میں miracle, mongers, Temperamental کے مرادف فارسی یا الفاظ لیں گے لیکن یہ الفاظ مصنف کے ہیں،

مصنف کی کتاب کے صرف ایک باب پر اتنی لمبی تنقید لکھنے کی ضرورت پڑ گئی ہے، ابھی نو ابواب اور ہیں اور ہر باب اتنی ہی لمبی تنقید کا محتاج ہے، ان کو قلمبند کرنے کے معنے یہ ہوں گے کہ ایک پوری کتاب تیار ہو جائے، جو ظاہر ہے کہ کوئی خوشگوار تصنیف نہ ہوگی، مگر مصنف نے اپنے بہکے ہوئے شعور، بھٹکے ہوئے ذہن اور گمراہ کن تحقیقات سے تصوف اور مذہبی تحریکات کا جو نقشہ پیش کیا ہے، اس کی طرف ذہن منتقل کرانا بھی ضروری ہے، تاکہ مصنف کا کذب و افترا، حق و صداقت نہ سمجھا جائے، اس کتاب کو ڈی، لٹ کا ایک مقالہ سمجھ کر نظرانداز کیا جا سکتا تھا، کیونکہ اب پی، ایچ، ڈی اور ڈی، لٹ کے جو مقالے لکھے جا رہے ہیں، ان کا معیار روز بروز گرتا چلا جا رہا ہے لیکن پروفیسر حبیب نے اس پر جو پیش لفظ لکھا ہے، اس سے کتاب کے مطالعہ کی نوعیت کچھ بدل گئی ہے، اور پیش لفظ مصنف کے لیے بلائے جان ہے۔

پروفیسر حبیب لکھتے ہیں :-

ایسے ہی اونچے درجہ کے لوگ ہوئے ہیں جن کے سامنے وسیع انسانیت رہی ہے، اور وہ مذہبی تعصبات سے آزاد رہے ہیں، مثلاً البیرونی، بوعلی سینا، ابن رشد، ابن العربی، شیخ نظام الدین اولیاء، دارا شکوہ وغیرہ جن کے بارے میں ڈاکٹر اے۔ اے رضوی بہت صحیح لکھتے ہیں کہ" انکی نگاہوں میں مومن و کافر، جنت اور دوزخ، ثواب اور عذاب کی تفریق بیہودہ چیز تھی،" ڈاکٹر اے اے رضوی ہماری نسل میں اس جماعت کے عظیم ترین فرد دکھائی دیتے ہیں"۔ (پیش لفظ ص ل)

پروفیسر حبیب مصنف کو جتنا بھی اونچا درجہ دینا چاہیں دیں، کوئی شکایت نہیں لیکن اوپر کی سطروں میں جن بزرگوں کے اسماء ان کی نوک قلم سے ایک ساتھ نکل گئے ہیں، ان کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ علمی صحو کے بجائے تحقیقاتی سکر کی حالت میں لکھ گئے ہیں، انھوں نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کا ضرور مطالعہ کیا ہے لیکن اس مطالعہ کے بعد ان کو دارا شکوہ کی صف میں لاکر کھڑا کرنا تعجب انگیز ہے، اس قسم کی تحریریں لکھکر کسی مجمع کے حاضرین سے تو تالیوں کی گونج میں خراج تحسین ضرور حاصل کیا جاسکتا ہے لیکن جو تحقیقات کا مرد میدان ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ ایسی مضحک بات نہیں لکھ سکتا ہے، پروفیسر صاحب حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے مجموعۂ ملفوظات فوائد الفواد کو ایک مستند کتاب سمجھتے ہیں، اس میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی زبانی کفر و ایمان، عذاب و ثواب کی تصریح بہت ہی واضح طور پر ملے گی، مثلاً

"معتزلہ کے قول کی بات آگئی جس کا مطلب یہ تھا کہ حکم ہے کہ اہل کفر اور اہل کبائر (کبیرہ گناہ کرنے والے) ہمیشہ عذاب میں ہوں گے، فرمایا یہ غلط ہے، مذہب یہ کہتا ہے کہ کافر ہمیشہ عذاب میں ہوں گے، سبب اس کا یہ ہے کہ ان کا اعتقاد ہے کہ جس کی وہ پرستش کرتے ہیں وہ ان کا معبود ہے، اور ان کا یہ عقیدہ ہمیشہ رہتا ہے، اور چونکہ یہ اعتقاد کفر و ظلم ہے، اس لیے ان کا عذاب ہمیشہ رہے گا۔ اہل کبائر ہمیشہ کبائر میں مبتلا نہیں رہتے ہیں، جب وہ گناہ کے

ارتکاب سے فارغ ہو جاتے ہیں تو سمجھتے ہیں کہ جو کچھ کیا غلط تھا، حق نہ تھا، اس لیے ان کا اعتقاد ہمیشہ کے کبائر میں راسخ نہیں ہوتا ہے، اس لیے ان پر ہمیشہ عذاب نہ ہوگا۔ اس کے بعد فرمایا کہ ایک گناہ گار گناہ کی حالت میں تین صفتوں کے لحاظ سے مطیع ہوتا ہے، پہلا تو یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ جو کچھ کرتا ہے حق نہیں ہے، دوسرے یہ کہ وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ حق تعالے جانتا ہے اور دیکھتا ہے، تیسرے یہ کہ وہ اپنی بخشائش کی امید رکھتا ہے، یہ تینوں عقیدے فرماں برداروں کے ہیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک کافر کا خاتمہ ایمان پر ہو تو وہ مومن ہے، اور ایک مومن کا خاتمہ نعوذ باللہ کفر پر ہو تو وہ کافر ہے، اور اسی معنے میں ایک حکایت بیان کی کہ خواجہ حمید سوالی رحمۃ اللہ علیہ ناگور میں ایک ہندو کو کئی بار کہا کہ یہ ولی ہے۔" (فوائد الفواد ص ۷۰ - ۷۹)

ایک جگہ اور فرماتے ہیں :۔

"کفرست و بدعت و معصیت است، بدعت از معصیت بالاتر است و کفر از بدعت بالاتر، بدعت بکفر نزدیکست (ص ۱۰۹)

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے عقیدہ میں اتنی شدت تھی کہ وہ حضرت علیؓ کے والد بزرگوار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شفیق اور محبوب چچا ابو طالب کے متعلق بھی واضح طور پر فرماتے ہیں کہ ان کی وفات کفر پر ہوئی۔ فوائد الفواد میں ہے :

"ابوطالب کا ذکر آگیا تو فرمایا کہ جب وہ بیمار پڑے تو مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم ان کے نزدیک تشریف لے گئے، اور فرمایا کہ ایک بار آپ خدا کی وحدانیت کا اقرار کر دیں، خواہ یہ اقرار زبان سے با صدق دل سے ہو، تاکہ میں خدا سے کہہ سکوں کہ اے اللہ! آپ پر وہ ایمان لائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کچھ کہا، کوئی اثر نہ ہوا،

اور اسی طرح وہ کفر پر وفات پاگئے۔ امیرالمومنین علی رضی اللہ عنہ نے ان کے مرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے اس طرح کہا کہ آپ کے چچا گمراہ ہو کر مرے، رسول علیہ السلام نے فرمایا کہ ان کو غسل دیں، کفن میں لپیٹیں، گور یعنی گڑھا بغیر لحد کے کھود دیں اور اوپر سے ان کو گور میں ڈال دیں، یعنی وضع کر راہ نہ دیا جائے (یعنی عام مسلمانوں کی طرح دفن نہ کیے جائیں) (ص ۱۳۵)

ان تصریحات کے بعد یہ لکھنا کہاں تک صحیح ہے کہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے نزدیک مومن اور کافر، جنت اور دوزخ، ثواب اور عذاب کی تفریق بیہودہ چیز تھی، اسی طرح یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں کہ البیرونی، بوعلی سینا اور ابن عربی نے بھی اس قسم کی تفریق کے قائل نہ تھے، انکی کتابوں سے اقتباسات پیش کرنے میں خواہ مخواہ طوالت ہوگی، حضرت خواجہ نظام الدینؒ اولیا کو جس غلط طریقہ سے پیش کیا گیا ہے، اسی سے اندازہ ہوگا کہ تحقیقات کے بعض ہیرو سستی تعریف حاصل کرنے کے لیے ایسی بات لکھنے میں مطلق تامل نہیں کرتے، جن کا تعلق حقیقت اور صداقت سے مطلق نہیں ہوتا،

کتاب کے آیندہ ابواب پر انشاء اللہ کسی اور موقع پر تبصرہ شائع ہوگا لیکن ہر باب میں تحقیقات کی اتنی غلطیاں اور گمراہیاں ہیں کہ ان کی نشاندہی مشکل تو نہیں لیکن صبرآزما ضرور ہے، اس کتاب کے لکھنے کا مقصد عام مسلمانوں میں اشتعال پیدا کرنا ہے لیکن مصنف کی تخریبی کوشش ان کا مقصد پورا کرنے کے بجائے الٹا اثر پیدا کرے گی، انکی تحریر ان کی زبان حال سے کہہ رہی ہے

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو

ہندی شاعری کا تاریخی جائزہ

از جناب زیدی جعفر رضا صاحب ایم اے شعبۂ ہندی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۱۱)

لیکن مندرجۂ بالا شعرا میں جو مقبولیت میتھلی شرن گپت کو ملی وہ کسی اور کو حاصل نہ ہو سکی، ہندی پریمیوں میں گپت جی بے حد عزیز تھے، انھوں نے بیشتر نظمیں قومی جذبات کو ابھارنے کیلئے لکھیں، ہندوستان کی آزادی کے بعد سے وہ ملک کے قومی شاعر تسلیم کیے گئے، گپت جی ایک مذہبی انسان تھے، انھیں ہندوستانی تمدن کی عظمت اور برتری کا احساس تھا، وہ ہندوستان سے صرف اسلیے پیار نہیں کرتے تھے کہ وہ ان کا وطن ہے بلکہ اسلیے بھی اسے عزیز رکھتے تھے کہ دیوتاؤں اور اوتاروں کے چرنوں کی دھول اس میں شامل ہو' "ماتر بھوم" کے عنوان سے اپنی ایک نظم میں فرماتے ہیں:

جے جے بھارت بھوم بھوانی	امروں نے بھی تیری مہما وار وار گائی
تیرا چندر بدن ورِ وکست شانت سدھا برساتا ہے	ملیانل نشواس نرالا نو جیون سرساتا ہے
ہردے ہرا کر دیتا ہے یہ انچل نیرا دھانی	جے جے بھارت بھوم بھوانی[1]

اور "بھارت ورش" کے عنوان سے اپنی ایک نظم میں نواسنج ہیں ؎

ہرا بھرا یہ دیش بنا کر ودھ نے رو کا گٹ دیا	پاکر پرتھم پرکاش جگت نے اس کا ہی انسرن کیا
پربھو نے سویم پنیہ بھو کہکر یہاں پورن اوتار لیا	دیووں نے رج سر پر رکھی دیتیوں کا ہل گیا ہیا
لیکھا سرشٹ اسے شٹوں نے وسٹوں نے دیکھا دوش	ہر کا کر ہتا چہیتر ہمارا بھوم بھاگیہ سا بھارت ورش[2]

[1] گپت۔ سودیش سنگیت ص ۱۳۲ [2] ایضاً ص ۱۱

لیکن گپت جی محض ہندوستان کی عظمت کا راگ نہیں الاپتے، بلکہ انکی نگاہ اس ہندوستان پر بھی ہے جو اپنی سب اخلاقی اور سماجی قدریں کھو چکا ہے، وہ اپنے معبود کو مخاطب کرتے ہیں، اور دریافت کرتے ہیں کہ آخر وہ ہندوستان کیا ہوا جس کے لیے آپ کی عنایات مخصوص تھیں جہاں پر کوئی بھوکا اور کنگال نظر نہیں آتا تھا، جہاں دشمن سے عوام خوفزدہ نہیں رہتے تھے، انھیں انھی کے ذکر سے دل کو تقویت پہنچنے کے بجائے ٹھیس پہنچتی ہے،

سکھ سبھی جس کو تم نے دیے ——— دودھ، روپ دھرے جس کے لیے
نہ کچھ وستو الپیہ رہی جہاں ——— اب ہرے! وہ بھارت ہے کہاں؟
سن پڑی نہ کہیں چھل چھدرتا ——— کر سکی نہ پر ولیش دردرتا
ڈر کسی رپو کا نہ رہا جہاں ——— اب ہرے! وہ بھارت ہے کہاں؟
گن کہاں تک لوں اس کے کہیں ——— اُچت ہے اب تو چپ ہو رہیں
سکھ کتھا دکھدا ایک ہے یہاں ——— اب ہرے! وہ بھارت ہے کہاں؟[1]

آخر میں وہ اپنے معبود حقیقی سے منت کرتے ہیں کہ بھارت کو ایک مرتبہ پھر فتح حاصل ہو، اور ایک مرتبہ وہاں پھر عیش و سرور کی فضا قائم ہو سکے جو زمانۂ قدیم میں اس کا خاصہ تھی۔

نہ ہم کو کوئی بھی بھے ہو ——— دیا ہے بھارت کی جے ہو
السا پر تن کی جے ہو ——— چپلتا پر من کی جے ہو
کرپنتا پر دھن کی جے ہو ——— مرن پہ جیون کی جے ہو
پوتر آتما کا پرتیہ ہو ——— دیا ہے بھارت کی جے ہو[2]

وہ خود کو بھارت سے علحدہ کچھ نہیں سمجھتے ان کی تمنا ہو کہ انکی ذات میں اتنی وسعت پیدا ہو جائے کہ وہ خود کو ہندوستان سمجھ سکیں،" انشیچ" کے عنوان سے اپنی ایک نظم میں تحریر فرماتے ہیں۔

---

[1] گپت سودیش سنگیت ص ۷۵ [2] سودیش سنگیت ص ۹۶ - ۹۷

دھرتی ہل کر نیند بھگا دے — وجرنا دسے دیوم ہلا دے
دیوا در کچھ لاگ لگا دے — نشچے کر دوں کہ بھارت ہوں میں
ہوں یا تھا چنتا رت ہوں میں[1]

کروڑوں بھارتی عوام کے دلوں میں گپت جی یہ احساس پیدا کر دینا چاہتے ہیں کہ وہ صدیوں سے خوابیدہ رہے ہیں، اب انھیں بیدار ہونا ہے۔ انھیں ملک و قوم کی اس عظمت کو دوبارہ زندہ کرنا ہے جو تمام دنیا میں ان کی سربلندی کا باعث تھی، عروج و زوال کی دوڑ میں عروج وارتقا کے پرچم کو سنبھالنے کے لیے پھر وطن اور اس کے لاڈلوں کو آگے بڑھنا ہے۔

سب باتوں میں ہم رہے سدا آگے ہیں — دگھنوں کے بھے سے کہیں نہیں بھاگے ہیں
صدیوں تک سوئے کنتو پنہ جاگے ہیں — اب بھی ہم نے بج بجاؤ نہیں تیاگے ہیں

پھر باری ہے سنسار ہماری آئی
ہم ہیں بھارت سنتان کروڑوں بھائی[2]

میتھلی شرن گپت اہل وطن کو بیدار کر دینا ہی اپنا فریضہ نہیں سمجھتے بلکہ وہ انھیں بلند کردار انسان کے روپ میں دیکھنا چاہتے ہیں، ہندوستان میں مختلف قوم و قبیلہ کے افراد بستے ہیں، اسلیے وہ ہر قوم و ہر قبیلہ کے ایسے آدرش انسانوں کو پیش کرتے ہیں جن کے کردار سے دنیا روشنی حاصل کر سکے، کبھی رام کا کردار پیش کرتے ہیں اور ساکیت جیسی اہم تصنیف وجود میں آتی ہے، کبھی کرشن کو مشعل راہ بنا کر پیش کرتے ہیں اور "مہابھارت" کی روشن تاریخ دہراتے ہیں، کبھی بودھوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لیے یشودھرا کے کردار پیش کرتے ہیں، کبھی مسلمانوں کو مخاطب کرنے کے لیے "کعبہ اور کربلا" کی طرف توجہ دلاتے ہیں،

گپت جی موجودہ ہندوستان کے غالباً پہلے شاعر ہیں جنھوں نے اپنے مسلک کی نمایندگی کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کو بھی قابل احترام سمجھا، اور ان کے خصوصیات اور اوصاف کی جانب بھارتی عوام کو

---

[1] سودیشی سنگیت ص ۵۹ [2] ایضاً ص ۸۷

مائل کرنے کی کوشش کی، ان کے متعلق موہن سنگھ سینگر کا یہ قول بڑی حد تک حقیقت پر مبنی ہے کہ

"رام کے حقیقی معتقد ہونے کے ناتے وہ آدمی آدمی میں کوئی تفریق نہیں کرتے تھے، ان کے یہاں سبھی انسان یکساں طور پر عزت و احترام کے لائق تھے"۔ (آجکل مئی ۱۹۶۵ء ص ۳۱)

گپت جی کی پیدائش ۳ اگست ۱۸۸۶ء کو چرگاؤں (جھانسی) میں ہوئی، انکے والد رام چرن جی ایک بیوپاری تھے، ابتدائی تعلیم قصبہ میں ہی ہوئی، چھٹی جماعت کے بعد اسکول کو خیرباد کہا، ابتدا میں پڑھنے لکھنے کا شوق نہ تھا، اس لیے والد کے کاروبار میں ہاتھ بٹانے لگے، لیکن وہاں بھی سکون میسر نہ ہوا، تو پھر پڑھائی کی طرف مائل ہوئے، گھر پر رہ کر مختلف زبانیں سیکھیں اور ان کے ادب کا مطالعہ کیا، ہندی عروض پر انھیں خاص مہارت حاصل تھی، اب کچھ لکھنے پڑھنے کا شوق پیدا ہوا، شروع میں منشی اجمیری سے اصلاح لیتے رہے، پھر جب انکی ملاقات مہاویر پرساد دویدی سے ہوئی تو وہ ان کی نظموں سے بیحد متاثر ہوئے، انھوں نے گپت جی کی کچھ نظمیں اصلاح کے بعد سرسوتی (ہندی ماہنامہ) میں شائع کیں، سرسوتی میں نظموں کی اشاعت سے گپت جی شاعر کی حیثیت سے بہت مقبول ہوئے، گپت جی کلیۃً کھڑی بولی کے شاعر تھے، وہ اس کی طرف جس طرح مائل ہوئے اس کا سبب خود تحریر فرماتے ہیں:

"ان دنوں کھڑی بولی کا نیا ہی نیا پرچار ہو رہا تھا، قدیم رسمی شاعری سے لوگ اوب اٹھے تھے، زمانے کی رفتار بدل گئی تھی، اور لوگوں کے خیالات بھی، اگر برج بھاشا کی مٹھاس کے سہارے کھڑی بولی کی نظموں کی مخالفت ہو رہی تھی، پھر بھی ایک جماعت نے اسے فوراً اپنا لیا، اس کے شائقین کی تعداد خواہ اس وقت اتنی بھی نہ ہو جتنی اب اس کے شاعروں کی ہے، مگر اسے نراش نہیں ہونا پڑا، نثر پر اس کا قابو تھا نظم بھی اس کا انتظار ہی کر رہی تھی، وہ آسانی سے سمجھ میں بھی آجاتی تھی، نئی پیڑھی کے لوگ اس کے طرفدار بن گئے،

اگرچہ وہ شعر گوئی ہی تھی مگر تھی وقت کی راگنی، میرے پڑھنے والوں کی تعداد بڑھتی گئی مگر اس میں میری کارگذاری کم اور میرے وقت کی زیادہ تھی، جگ کی سرسوتی (ماہنامہ) میرے موافق تھی، اور جگ کے آچاریہ (مہاویر پرشاد دویدی) نے لطف وکرم کے ساتھ مجھکو اپنا لیا تھا۔" (بحوالہ اردو سہ ماہی جنوری ۱۹۴۲ء ص ۹۵)

گپت جی کی قومی نظموں میں "بھارت بھارتی" بے حد مقبول ہوئی، اس تصنیف میں مسدس حالی کے طرز پر ہندوستانیوں کے ماضی اور حال کی مصیبتوں کی روشنی میں مستقبل کا تعین کیا گیا تھا ملک کے خوابیدہ عوام کو جھنجھوڑ کر عظمت ماضی کی یاد دلائی گئی اور مستقبل کو حسین اور شاندار بنانے کی دعوت دی گئی تھی، اس طرح شمالی ہندوستان میں قومی بیداری پیدا کرنے میں گپت جی کی اس نظم نے جو رول ادا کیا ہے، وہ ناقابل فراموش ہے، ان کے سودیش سنگیت اور جے بھارت میں بھی اسی طرح کے جذبات اور محسوسات کی ترجمانی کی گئی ہے، ان نظموں کے اقتباسات درج کے جا چکے ہیں،

گپت جی تلسی داس کی طرح رام کے بھگت ضرور تھے لیکن رام پر انکا اعتقاد کسی مذہب یا فرقے کی بنا پر نہ تھا، بلکہ انصاف، سچائی اور تہذیبی عظمت کی روشنی میں انھوں نے رام کے چرنوں میں سر نیاز خم کیا تھا، ان کے نزدیک رام کا مکمل کردار شاعری ہے، اس لیے ان کے کردار کی ترجمانی کرنے والے کا شاعر بنجانا بالکل فطری ہے،

رام تمھارا چرت سوئم ہی کاویہ ہے ‎ ‎ ‎ کوئی کوی بنجائے سہج سمبھاویہ ہے

ساکیت میں گپت جی کے حساس دل نے ان کرداروں کی طرف بھی پوری توجہ کی ہے جنھیں تلسی داس نے یا تو نظر انداز کر دیا ہے، یا نہایت حقیر نگاہوں سے دیکھا ہے، ارملا اور مانڈوی کو ایک آدرش کردار کے روپ میں پیش کرنے کا سہرا گپت جی کے سر ہے، کیکئی کے ساتھ انصاف اور اسے ایک آدرش ماں اور عورت کے روپ میں پیش کرکے گپت جی نے اپنی

بالغ نظری کا ثبوت دیا ہے، اسی طرح اپنی تصنیف یشودھرا میں بھی عورت کی عظمت کا ایک کامیاب خاکہ پیش کیا ہے، عورت کی زندگی کے بارے میں گپت جی کا یہ شعر ہندی حلقہ میں بیحد مقبول ہوا،

ابلا جیون ہائے تمھاری یہی کہانی آنچل میں ہے دودھ اور آنکھوں میں پانی

اس شعر میں ہندوستان کی اس نمایندہ عورت کا پورا نقشہ آگیا ہے جو سسکیاں بھرتی ہوئی پیدا ہوتی ہے، اور اسی طرح سنسار سے اٹھ جاتی ہے، گپت جی کی ذیتا لک، کنال پرتھوی پتر، سدھ راج، پنچ وٹی، ہندو، گوروکل، انگھ، کسان اور جھنکار وغیرہ ان کے آدرشوں کے تراشے ہوئے خوبصورت اور جاذب نظر مجسمے پیش کرنے میں ان کی بیحد کامیاب نظمیں ہیں،

ان تصانیف کی روشنی میں شاعر کی عظمت اور ہندی ادب میں اس کے مقام کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے،

ہندوستان کے سماجی نظام اور سکھ شانتی کے لیے ہندو مسلم اتحاد کی بڑی ضرورت تھی، گپت جی نے اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا، اور کعبہ اور کربلا' کے عنوان سے اپنی ایک اہم نظم لکھی، اس میں ہندو مسلمانوں میں اختلاف کو ختم کرنے کے لیے مسلمانوں کے بارہ میں محبت، ہمدردی اور خلوص کے جذبہ کا اظہار کیا گیا ہے، اس نظم کے دو حصے ہیں، ایک کا تعلق کعبہ سے ہے اور دوسرے کا کربلا سے، پہلا حصہ ۱۳ مختصر نظموں کا مجموعہ ہے، یہ سب نظمیں الگ الگ تاثرات کی ترجمانی کرتی ہیں، اس میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے مختلف واقعات نظم کرتے ہوئے آپکے زریں اقوال کا ذکر کیا گیا ہے، اور ان واقعات کی روشنی میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کی عظمت، نرم دلی، غریب نوازی، صبر و شکر، انسانیت وغیرہ اوصاف پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس کے نمونے کے چند اشعار یہ ہیں

دے رہا ہے بھیتر ہی بھیتر تمھیں جو تاپ باہر نکال دو گرا سے وہ گپت پاپ
سن یوں نبیؐ سے سر ایک جن کا جھکا کنت نج پاپ وہ کہہ کر ہی رکا

بجت جو دیکھا اسے یوں کہا عمر نے — جائیں ابا آپ ہی کیوں لوگ لاجوں مرنے
بولے نبیؐ۔ جو ربھنے سے پرلوک میں — رہنا بھلا ہے یہاں تجا اور شوک میں[1]

اس تصنیف کا دوسرا حصہ "کربلا" ایک مسلسل نظم ہے۔ اس کے کردار پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے حضرت امام حسین علیہ السلام ہیں، اور موضوع بیان کربلا کا وہ دلدوز سانحہ ہے جو رہتی دنیا تک فراموش نہیں کیا جا سکتا، اس تصنیف کے متعلق ڈاکٹر کملا کانت تحریر فرماتے ہیں

"کربلا ایک سونتر (آزاد) کھنڈ کابیہ (مختصر مسلسل نظم) ہے، اس کے چرترنایک (ہیرو) محمد صاحب کے ناتی امام حسین ہیں، جنھوں نے سودھرم نشٹھا (اپنے مذہب کے وقار) کے کارن اپنی اور اپنے پرجنوں (عزاو) کی تتھا اپنے انویائیوں کی آتم ہونی (قربانی) دی ہے، یزید نے جسے شیطان کا پرتیک (نمایندہ) سمجھا جاتا ہے، پیاس سے تڑپ تڑپ کر مرنا اکیلیے انھیں (حسینؑ کو) ووش (مجبور) کیا ہے، کوی نے اس کرنٹر (پردرد) کتھا کا اداتا (بلندی) کرونا (ہمدردی) اور شردھا (عقیدت) کے ساتھ ورنن (بیان) کیا ہے، اس نے کربلا کے رنمگیھ (قربانگاہ) میں آریوں ارتھات ہندوؤں کی آتم بل (قربانی) کا بھی آدر پورک الیکھ (ذکر) کیا ہے۔" (میتھلی شرن گپت۔ وکیت اور کابیہ ص ۳۲۱)

حضرت امام حسینؑ کے متعلق گپت جی کا نظریہ بہت صاف اور نمایاں ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں

"بہت سے شتروؤں (دشمنوں) کے سنگھار (ہلاکت) کی اپیکشا (کے مقابلہ میں) ان کی ویرتا ان کے بلدان (قربانی) میں ہی اپنی وشیشتا (خصوصیت) رکھتی ہے، اسی پرکار ان کی کرنا (درد وغم کا احساس) ادھیر ہونے (صبر وتحمل کھو دینے) میں نہیں، گمبھیر ہونے میں ہی اپنا مہتو (اہمیت) پرکٹ کرتی ہے۔" (کعبہ اور کربلا۔ آدیدن۔ ص ۴)

---

[1] کعبہ اور کربلا ص ۳۸

گپت جی کے نزدیک جدوجہد ہی سے انسان عظمت حاصل کر سکتا ہے، اس کی تائید میں وہ کردارِ حسینؑ پیش کرتے ہیں، مسلمانوں نے قربانی اور بلیدان کی تاریخی روایت اپنے مذہب کے بلند کردار انسانوں سے حاصل کی ہے، کربلا کا یہ تعارف شاعر کے مقصد کی ترجمانی کرنے کے لیے کافی ہے ؎

ہی کربلا چھیتر ا ہا دیکھو یہ آگے | چرند رت بھی جہاں جان پڑتے ہیں جاگے
ننگی ہو کر بچی جہاں وہ دانو تاہر | مرمرہ کر بھی بچی یہاں یہ انو تا ہے
ماتر بھتر منچ ادھر یہ ڈیرے ڈالے | پشو بائیں سہسترا دھرتی لڑنے والے
ان کے پیچھے بھرا فرات ندی کا جل ہے | سو یہ بہاتا آپ مرستھل تاپ کل ہے[1]

لیکن گپت جی کا یہ اتحاد کا جذبہ محض ان کی ذات تک محدود رہا، دوسرے شعرا نے اس طرف توجہ کرنا غالباً پسند نہیں کیا، ان باتوں کی روشنی میں ہم بآسانی یہ کہہ سکتے ہیں کہ قومی شاعری کی حیثیت سے گپت جی کا مرتبہ بہت بلند ہے، ہندی کا کوئی دوسرا شاعر ان کے مقابلے میں نہیں لایا جا سکتا، گپت جی کی وفات دسمبر ۱۹۶۴ء میں ہوئی، ان کے انتقال کے ساتھ ہی ہندی کا ایک دور ختم ہو گیا۔

رومانیت یا پریم بھاونا: دویدی جی کے زمانے میں قومی شاعری کی کثرت رہی، لیکن رومانی شاعری بھی کم نہ تھی، خود گپت جی کی تصانیف ساکیت اور یشودھرا رومانی شاعری کا قابل قدر سرمایہ ہیں، ہری اودھ اور رتنا کر نے اس کی جانب خاص طور سے توجہ کی، ہری اودھ المیہ نظمیں لکھنے میں مہارت رکھتے تھے، انھوں نے پریہ پرواس اور ویدیہی بنواس دو پربندھ کاویوں کی تخلیق کی ہے جن میں بالترتیب کرشن کے متھرا کے سفر اور سیتا کے بنواس کا ذکر ہے، پریہ پرواس کا یہ کی ابتدا "دوس کا اوسان" (دن کا زوال) سے ہوتا ہے، اس نظم میں، ردیف و قافیے

---

[1] کعبہ اور کربلا ص ۱۸

کی قید سے آزادی کے باوجود ایسی موسیقیت ہے کہ دل بے اختیار وجد کرنے لگتا ہے، اسکی اشاعت پر دھرم مہا منڈل کاشی نے ایک عظیم الشان جلسہ کرکے شاعر کو ساہتیہ رتن کا خطاب عطا کیا اور ہندی کی ادبی دنیا نے ہری اودھ کو ملک الشعراء کے معزز لقب سے نوازا،

شری کرشن گائیں چرانے کے بعد گوکل میں داخل ہوتے ہیں، ان کی آمد سے ساری گوپیاں مسرت کے ساگر میں ڈوب جاتی ہیں لیکن دوسرے ہی لمحہ کنس کا یہ پیغام پہنچتا ہے کہ کرشن پہلی فرصت میں متھرا تشریف لائیں، اس سے سارے برج پر فکر اور مایوسی کی فضا طاری ہو جاتی ہے، کنس کی تمام گذشتہ سازشوں کا چرچا ہوتا ہے، اور کرشن کے مستقبل کے متعلق خوف وہراس میں ڈوبے ہوئے خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے، سنسان رات کی تاریکی میں ممتا کے آنسو یشودا کے رخساروں سے بہ کر فرش خاک میں جذب ہو جاتے ہیں، معصوم رادھا کے دل کی دھڑکنیں تیز ہو جاتی ہیں، اس وقت رادھا اور کرشن کے تعلقات کی تصویر ان الفاظ میں کھینچتا ہے،

لیگل کا وے ساتھ سینہہ بھی	نپٹ نیروتا سنگ تھا بڑھا
پھر یہی ور بال سینہہ ہی	پرنے میں پر ور تت تھا ہوا

رادھا کے دل میں ایک عجیب وغریب سوال پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی سہیلی للتا سے کہتی ہے کہ مجھے دوسروں کو تکلیف پہنچانا ہمیشہ سے برا لگتا ہے، دوسروں کی تکلیف دیکھکر خود تکلیف محسوس کرتی ہوں، سخت اور تلخ باتوں سے کبھی کسی کے دل کو تکلیف نہیں پہنچائی پھر میں یہ اس قدر تکلیف دہ بات کیوں سن رہی ہوں؟

جی من کلپانا میں برا جانتی ہوں	پر دکھ لکھ کے بھی میں نہ ہوتی سکھی ہوں
کہہ کر کٹو باتیں جی نہ بھولے جلایا	پھر یہ دکھدائی بات میں نے سنی کیوں؟

وہ مستقبل قریب میں آنے والے ہجر کے لمحات کے تصور سے باولی سی ہو جاتی ہے، اسے ساری فضا غمگین اور اداس نظر آتی ہے، عورتیں روئی سی بن گئی ہیں، گھر کاٹنے کھاتا ہے، بے چین دل اچاٹ ہو کر سنسان جنگل میں بھاگتا دکھائی دیتا ہے،

یہ سکل ونتائیں آج روسی رہی ہیں   یہ سدن ہمارا ہر ہمیں کاٹ کھاتا
من اچٹ رہا ہے چین پاتا نہیں ہے   بجن بن میں بھاگتا سا ہر دکھاتا

نازک خیال شاعر ستاروں کا واسطہ دیکر رادھا کی زبان سے عجیب و غریب باتیں کہلواتا ہے، رادھا کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ستارے اپنی چمک سے ڈھارس بندھا رہے ہیں، وہ اپنے دل میں سوال کرتی ہے کہ کیا یہ ستارے جو اس درجہ مہربان ہیں، مجھ دکھیا کی بات سنیں گے؟ اگر یہ برائی بھلائی کے لیے اپنی جگہ نہ چھوڑیں تو رات کا خاتمہ نہ ہوگا، اور اس طرح میری بات بن جائیگی یعنی نہ صبح ہوگی نہ کرشن متھرا کے لیے روانہ ہوں گے،

چمک چمک تارے دھیر دیتے ہمیں ہیں   سکھی! مجھ دکھیا کی بات بھی کیا سنیں گے!
پرہت رت ہو کے ٹھور کو نہ چھوڑیں   نش گت نہیں ہوگی بات میری بنے گی

اور پھر رادھا کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اب ہمارے دن پھر گئے ہیں، ستارے ہر لمحہ ماند ہوتے جا رہے ہیں، وہ میری خواہش کیونکر پوری کرنے لگے ہے

دن پھل جب کھوٹے ہو چکے ہیں ہمارے   تب وہ پھر کیسے کام کے بھی بنیں گے
پل پل ات پھیکے ہو رہے ہیں ستارے   وہ سپھل نہ میری کامنا کو کریں گے

لیکن وقت اپنی رفتار سے بڑھ رہا ہے، رفتہ رفتہ ستارے ڈوبنے لگتے ہیں، رادھا کہتی ہے کہ اے سکھی اب تارے اپنا منہ کیوں چھپا رہے ہیں، کیا وہ میرا دکھ بھی نہیں دیکھ سکتے، کیا وہ تکلیف کو دور کرنے میں بالکل ناکام ہو کر شرم سے اپنا منہ چھپا رہے ہیں۔؟

سکھی! مکھ اب تک چھپاتے کیوں لگے ہیں وہ دکھ لکھنے کی آب کیا ہیں نہ لاتے
پرم بھل چپ ہوکے آپد اٹھا لنے میں وہ مکھ اپنا ہیں لاج سے یا چھپاتے،

دفعۃً صبح کی سپیدی پھیلنے لگتی ہے اور آسمان کا آنچل ہٹا کر شفق جھانکنے لگتی ہے، رادھا کو اس میں بھی غم کا پہلو نظر آتا ہے، وہ سوچتی ہے کہ یہ آسمان پر سرخی ہے، یا کسی حسینہ کا خون بہہ رہا ہے، چڑیاں بے قرار ہوکر بول رہی ہیں، آخر یہ چاروں طرف آگ سی کیوں لگی ہوئی ہے:

چھتج نکٹ کیسی لالما دکھتی ہے بہہ رہا ہے کونسی کامنی کا
بہنگ بکل ہو ہو بولنے کیوں لگے ہیں سکھی سکل دشا میں آگ سی کیوں لگی ہے

ہری اودھ جی کی اس تصنیف کو مہاویر پرساد جی دویدی نے ہندی کے لیے نئی چیز بتایا تھا اور اس کے منتخب حصوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ سرسوتی میں شائع کیا تھا، ہری اودھ جی کی دوسری تصنیف ویدہی بنواس بہت زیادہ قابل ذکر تصنیف نہیں شمار کی جاتی، دوسری تصانیف میں چوکھے چوپدے، چبھتے چوپدے اور بول چال وغیرہ کے نام لیے جاتے ہیں،

دویدی یگ کے رومانی شعرا میں پنڈت رام نریش ترپاٹھی کو بھی اہم مقام حاصل ہے، ان کا شمار رومانوی تحریک کے رہنماؤں میں کیا جا سکتا ہے۔ ملن، سوپن اور پتھک نامی منظوم داستانیں اپنی رومانی فضا کے لیے بہت مقبول ہوئیں، ترپاٹھی جی کی زبان سادہ، رواں اور شستہ تھی، اپنی تصنیف سوپن میں وہ صنفِ لطیف کے غرور حسن کی کس قدر خوبصورتی کے ساتھ منظرکشی کرتے ہیں،

ایک دوس میں نے اپون میں پنپت ایک گلاب دیکھ کر
بڑے پریم سے کہا۔ ہے پرئیے کیسا ہے پرسون یہ سندر
وہ اچرج سے لگی دیکھنے نج کپول میرے سمکھ کسر
میں تجت ہوگیا۔ بھولتا نہیں ہائے وہ درشیہ منوہر

مندرجۂ ذیل اشعار میں محب اور محبوب کے ہم آغوش ہونے کی یہ رومانی کیفیت بھی توجہ کی مستحق ہے۔

جب اس کے سوندریہ اور گن کا میں کرتا تھا سنکیرتن
میرے درگ سے لگ جاتے تھے اسکے ارون نیلت لوچن
میرا کنٹھ ہار بنتی تھیں اس کی گول بھجائیں اٹھ کر
ہو جاتی تھی پریم پربھا سے اسکے مکھ کی کانت منوہر

ترپاٹھی جی کی نظموں میں اس طرح کی بے شمار تصویریں ہیں جو پہلی ہی نظر میں دل کو متاثر کرلیتی ہیں،

انسانی قدروں کی ترجمانی | فرانس کی قومی تحریک نے انسانی قدروں سے عوام کو روشناس کرادیا تھا، اس تحریک کے بنیادی اصول آزادی، بھائیچارہ اور مساوات تھے، اس تحریک سے انسان نے پہلی مرتبہ اپنے کو آزاد محسوس کیا تھا، ادب جو سماج کا آئینہ دار ہے اس نے اس تحریک کے اثرات کو قبول کیا، ہندی شاعری پر بھی رفتہ رفتہ زمانے کے خیالات و رجحانات کا اثر پڑنا شروع ہوا،

معجزات پر بغیر کسی جھجک کے یقین کرلینا اس سائنسی دور میں اہل علم کے لیے ممکن نہ تھا، اس لیے اس زمانہ میں کرشن پرم برھم نہ ہوکر ایک تاریخی مہاپرش کے روپ میں سامنے آئے، یہ عقیدہ کہ کرشن نے گوردھن پہاڑ اپنی انگلیوں پر اٹھالیا تھا، تقریباً ختم ہوجارہا تھا ہری اودھ نے اسی خیال سے پہاڑ اٹھانے کی روایت کو ایک قابل قبول موڑ دیکر اس سائنسی دور کے انسان تک پہنچایا،

لکھ اپار پرسار گریندر میں | برج دھرا دھپ کے پریہ پتر کا
سکل لوگ لگے کہنے اسے | رکھ دیا انگلی پر شیام نے

اس زمانے میں مذہب کو بھی عقل کی کسوٹی پر پرکھا گیا، ایشور، کرشن اور رام کی شکل میں بھگیا اود تہ
لے محدود رہنے کے بجائے ساری دنیا میں اپنے جلوے بکھیرتے نظر آئے، غریب کی آہوں میں، دکھیا کے
آنسوؤں میں مفلس کی بیکسی میں اور محنا ج کے نالوں میں ایشور کی جھلک نظر آئی، پنڈت رام نریش
ترپاٹھی ایشور کو جہاں جہاں پایا اس کو ان اشعار میں دیکھئے:

ہے میرے پربھو و یاپت ہو رہی ہے تیری چھوی تر بھون میں
تیری ہی چھوی کا وکاس ہے کوی کی وانی میں من میں

بالک کے کومل ادھروں پر مدھر ہاسیہ کی چھایا میں
ماتا کے نسوارتھ نیہہ میں پریم مٹی کی مایا میں
اوشا کے چنچل سمیہ میں کھیتوں میں کھلیانوں میں
گاتے ہوئے گیت سکھ دکھ کے سرل سو بھاؤ کسانوں میں

ایشور کے جلوہ کو دنیا کی ہر شے میں تلاش کرنے کا تصور ہی آگے چل کر چھایا واد کی شکل میں ہندی شاعری کا ایک اہم سرمایہ بن گیا جس کا آئندہ مطالعہ کیا جائے گا۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ دویدی یگ کے تمام تخلیقات میں شعرا اپنے ماحول کا ایمانداری سے تجزیہ کر کے اپنے تجربوں کی روشنی میں اسی کی عکاسی کرتے رہے، انھوں نے بھکتی کال اور ریتی کال کی قدروں سے حسب ضرورت استفادہ کیا، اور مغربی اثرات کی روشنی میں ہندی شاعری کو دنیا کی دوسری زبانوں کے ساتھ چلنے کی دعوت دی، خیالات کی ترجمانی کے لیے نئے نئے چھندوں کے استعمال سے ہندی شاعری میں بڑی وسعت پیدا کر دی اور چھایا واد کے شعرا کے لیے طرز اور زبان کے ساتھ ہی ساتھ افکار کا بھی ایک مبہم خاکہ پیش کر دیا۔

(باقی)

دیوان راقم

از جناب ڈاکٹر سید امیر حسن صاحب عابدی دہلی یونیورسٹی

مرزا محمد سعد الدین محمد مشہدی متخلص براقم کے والد حاجی خواجہ عنایت مشہد کے بڑے تاجروں میں سے تھے، بعض تذکروں میں بجائے عنایت کے غیاث لکھا ہوا ہے، جو صحیح نہیں ہے، خواجہ عنایت بحیثیت تاجر کے ہندوستان آئے اور ان کے ساتھ ان کے بیٹے راقم بھی یہاں آئے[1] اور شاہجہاں کے ایک مشہور امیر اسلام خاں مشہدی[2] کے دامن سے متوسل ہو گئے،

راقم کو ہندوستان بہت عزیز تھا۔

بیاد ہند از بس حرف سبزاں بر زباں دارم زبانی نیست گویا برگ ہندی در زباں دارم

نیز ان کا خیال تھا کہ اوروں کی طرح ان کا ہنر بھی وطن سے باہر ہی پہچانا جائیگا،

کسی نکشود راقم در وطن بال و پر شہرت فضای آشیاں کے جای پرواز رسا دارد

ز یاران قدیم بود چشم التفاتم دیگر چہ دانستم کہ خواہد شد وطن ہم غربت دیگر

مگر کچھ دنوں کے بعد یادِ وطن ستانے لگی:۔

حرف وطن مگو کہ بدل بازگشت نیست موج سرشک تا سر مژگاں رسید را

میکند یاد وطن راقم و پیوستہ مرا رشک بر عشرت عضویت کہ بیجا گردید

سرانجام سفر پیوستہ در کنج وطن خواہم اگر دارم پر و بالے برا سے آشیاں دارم

---

[1] ۱۰۳۷ھ - ۱۰۶۸ھ/۱۶۲۸ء - ۱۷۵۸ء [2] اسلام خاں مشہدی، میر عبدالسلام مخاطب باختصاص خاں متوفی بسال ۱۰۵۷ھ/۱۶۴۷ء

اور تھوڑے دنوں کے بعد راقم اصفہان واپس گئے جس کی انھوں نے بڑی تعریف کی ہے :-

گوشۂ چشمی اگر چوں سرخ داری در نظر تا غباری ہست راقم از صفاہاں سر مپیچ

بچشم در نیاید شوکت روی زمیں راقم سیہ چشم تمنا تا بخاک اصفہاں کردم

اصفہان میں محمد بیگ اعتماد الدولہ کی سفارش پر شاہ سلیمان صفوی[1] نے انھیں پہلے ہرات اور پھر پورے خراسان کا وزیر بنا دیا،

راقم نے ۱۰۸۴ھ / ۱۶۷۳ء کے بعد بلکہ مؤلف نتائج الافکار کے قول کے مطابق ۱۱۰۰ھ ہجری ۱۰۹۸ھ / ۱۶۸۶ء میں انتقال کیا، اس شعر سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے پیری کے مدارج کو اچھی طرح طے کیا تھا،

راقم زپا فتاد و ہنوز آرزوی پیر صحرای حرص را بعصا سیر میکند

قامتم خم زبار پیریہاست ساقیا وقت دستگیریہاست

راقم خود شاعر تھے اور شعرا کے مربی بھی تھے، چنانچہ احسان مشہدی، عظیمای نیشاپوری،[2] اور شوکت بخاری[3] کو ان کے مربی ہونے کا شرف حاصل ہوا ہے، شوکت بخاری انکی مدح میں کہتے ہیں

ستارۂ فلک اقتدار سعد الدین کہ سعد اکبر از و کرد استفادۂ نور

راقم صائب[4] کے شاگرد تھے، اور انھی نے یہ بظاہر بے معنی مشکل مصرع صائب کو دیا تھا کہ وہ اس پر مصرع لگائیں :-

از شیشہ بی می می بی شیشہ طلب کن

اور صائب نے یہ مصرع لگا کر اسے بہت بلند کر دیا :-

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن

---

[1] ۱۰۷۷ھ - ۱۱۰۵ھ / ۱۶۶۶ء - ۱۶۹۴ء [2] متوفی بسال ۱۱۱۱ھ / ۱۷۰۰ء - ۱۶۹۹ء

[3] متوفی بسال ۱۱۰۷ھ / ۱۶۹۶ء - ۱۶۹۵ء [4] متوفی بسال ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۱ء - ۱۶۷۰ء

راقم نے بار بار صائب کی مدح سرائی کی ہے، اور ان کی غزلوں پر غزلیں کہی ہیں،

راقم از خوان دل توبہ کہ صائب گوید   خوردن نعمت عالم غم عالم دارد

سخن را دلنشیں تر کردہ ام راقم کہ صائب گفت   زمین سرکش نا نخل را موزوں نمی گیرد

جواب آں غزل راقم کہ سلطان سخن گوید   ترا ہر کس کہ می بیند دگر خود را نمی بیند

ایں جواب آں غزل راقم کہ صائب گفتہ است   شعلۂ جوالہ ہم شمع است وہم پروانہ است

ایں جواب آں غزل راقم کہ صائب گفتہ است   خشک مغز بہار من افزود ازیں دریای سیر

جواب ایں غزل راقم کہ می گوید کہ صائب گفت   سبوز از روزن چشم غزالاں دود می خیزد

ایں آں غزل کہ صائب رنگیں بیان گفت   نزدیک من میا کہ زخود دور می شوم

صائب نے بھی ان کی غزلوں پر غزلیں کہی ہیں، مثلاً

ایں جواب آں غزل صائب کہ راقم گفتہ است   تیغ دائم آب در جو دارد و خوں می خورد

اس کے علاوہ انھوں نے دوسرے شعرا کے کلام سے بھی استفادہ کیا ہے، خاص کر وحید[1] کے بہت مداح نظر آتے ہیں:

زفیض فکر وحید است اینکہ راقم را   چو برگ لالہ ورقہا شود بہ دیوان سرخ

کہ راقم در سخن غیر وحید ایں رنگ ہمی نزد   کہ ایں می در قدح رنگی نماید در سبو رنگی

خان آرزو نے لکھا ہے کہ راقم کا ایک دیوان نواب سیف خاں[2] کے پاس تھا، جسے میر محمد افضل ثابت[3] نے عاریۃً لیا تھا، مگر ان کے یہاں سے چوری ہوگیا، اس کے بعد پھر ان کے دیوان کا کوئی نسخہ انہیں نہ مل سکا، مؤلف خزانۂ عامرہ نے آرزو کے اس قول کو نقل کرکے لکھا ہے کہ انھوں نے دیوان راقم کو نواب نظام الدولہ کے پاس دیکھا تھا، اور وہ چاہتے تھے کہ اس سے انتخاب کریں، مگر ابھی

۱؎ مرزا محمد طاہر قزوینی، متوفی بسال ۱۱۰۵ھ/ ۹۴-۱۶۹۳ء ۲؎ متوفی بسال ۱۰۹۵ھ/ ۱۶۸۴ء

۳؎ متوفی ۱۱۵۲ھ/ ۴۰-۱۷۳۹ء

اثنا میں وہ شہید ہو گئے اور ان کا کتب خانہ تتر بتر ہو گیا، بہر حال کچھ دنوں کے بعد ان کو راقم کا ایک ضخیم دیوان ملا جس میں کچھ قصیدوں، رباعیوں اور قطعوں کے علاوہ زیادہ تر غزلیں تھیں، اور اس نسخہ کے شروع میں دو دیباچے تھے، ایک خود راقم کے قلم کا جو بقول اس مولف کے انتہائی متین اور رزین تھا، دوسرا محمد صادق مشہدی کا تھا، اس کی بھی مولف نے تعریف کی ہے، چونکہ دیوان راقم نادر تھا اس لیے اس مولف نے اس نسخہ سے کافی اشعار نقل کر لیے ہیں (۱۲۱ عدد) اور لکھا ہے کہ راقم کبھی کبھی غزلیں بھی کہتے تھے،

دیوان راقم کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے (نمبر ۲۳۲) اس میں جو مقدمہ ہے وہ محمد صادق مشہدی کا لکھا ہوا ہے، اور اس طرح شروع ہوتا ہے:-

ای برون از احاطۂ ادراک　　　قدست از نسبت تقدس پاک

تعظیم در بار کبریائی کہ کرسی نشینانِ عرش المعراج معرفت ....

غزلیں اس طرح شروع ہوتی ہیں:-

ای ذکر تو سر رشتۂ تسبیح سخنہا　　　بی حمد تو پیمانۂ خالی ست دہنہا

دیوان راقم کا ایک دوسرا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں ہے (نمبر ۱۸۷) اس نسخہ میں پہلے ائمہ کی مدح میں قصیدے ہیں، اس کے بعد صادق مشہدی کا مقدمہ ہے پھر غزلیں ہیں جو اس طرح شروع ہوتی ہیں:-

ای ہر زبان بذکر تو گرم فسانۂ　　　قصد سخن ز سبحۂ حمد تو دانۂ

برٹش میوزیم کے نسخہ والی پہلی غزل اس نسخہ کے بیسیوں ورق پر ہے، آخر میں اس نسخہ میں دو رباعیاں بھی ہیں، دیوان راقم کے ایک نسخہ کا ذکر اسپرنگر کی فہرست میں بھی ہے (نمبر ۶۳۴) دیوان راقم کا ایک قلمی نسخہ کابل میوزیم میں بھی ہے (نمبر ۸۰) جس کے کچھ اوراق بیچ سے

غائب ہیں، اس نسخہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے آخر میں وہ مقدمہ ہے جو خود راقم نے لکھا تھا، اور جو اس طرح شروع ہوتا ہے:۔

"بندہ راقم...... سعدالدین........

راقم کو عام شعرا کی طرح اپنے کلام پر فخر ہے :۔

زنو بہار چہ منت کشم بیا راقم　　　　بیا کہ گلشن فکر از تو آب رنگ گرفت

انھوں نے زمانہ کی بیقدری اور لوگوں کی بیوفائی کا رونا رویا ہے :

بسکہ بیقدر است راقم در زمان ما سخن　　　　معنی برجستہ جز حرف زخاطر جستہ نیست

نوشتن است نامۂ راقم بدوستاں　　　　اظہار اتحاد زباں ایں قدر بس است

وہ تقدیر پرستی کے شکار معلوم ہوتے ہیں :۔

دست دل در حلقۂ تقدیر می باید زدن　　　　پشت پا بر عالم تدبیر می باید زدن

انھوں نے اپنی غزلوں میں عینک اور نوخطوں کا ذکر کیا ہے :۔

بعینک بایدم با نوخطاں کردن نظر بازی　　　　نبرد از خاطرم پیری تماشای جوانی را

ان کے بعض اشعار عالمگیر کی مدح میں ہیں

شاہد ملک است مخمور و تو عشرت میکنی　　　　اینکہ ساغر می زنی شمشیر می باید زدن

دست بر دل یافتم راقم بامداد جنوں　　　　لاف از اقبال عالمگیری می باید زدن

راقم کی غزلیں عام طور سے متوسط درجہ کی ہیں، مگر بعض اشعار بہت بلند ہیں، جن میں سے کچھ یہاں نقل کیے جاتے ہیں :۔

خوش آرزوی کہ خم خم بادہ می خوردم کنوں راقم
بیک خم می کشیدن گشتہ ام بدنام مستیہا

ساقی بقدح ریز می توبه شکن را   تا از سخن توبه بشوییم دهن را
تا همسفران لب به نصیحت نگشایند   بردیم بغربت همه جا خاکِ وطن را

اشکم عنان کشید دگرنه به بوی تو   از راه برده بود نسیم سحر مرا

تا گردیده هرجائی ز شوخیهای ناز   هر طرف باز است آغوشِ تمنای ما

نیست تنها سرِ ما خاکِ رهِ او درآتم   ذرّه تا مهر در آن کو بسجود آمده است

همین دل آرزوی آن سرِ کو کرده است   هر سرِ مو سجده‌ها نذرِ درِ او کرده است

همه باشید که هنگام ز خود رفتنها   هر که برخاست ازین معرکه تنها برخاست[1]

ازبسکه در گرفتنِ ساغر حجاب داشت   مینا بجای می عرقِ آفتاب داشت

بزم وصال چارهٔ بیتابیم نکرد   پهلو نشینِ من همه جا دل طپیدن است

دیده ام شاخِ گلی بر خویش می پیچم که کاش   می توانستم بیکدست این قدر ساغر گرفت

خیره شد چشمِ دو عالم ز تجلی و هنوز   کس ندانست که آن شمع کجا می سوزد

امروز محتسب رهِ میخانه میزند   بر کاروانِ شیشه و پیمانه میزند

دل رمیده کجا با من آشنا باشد   همین قدر که تو در دیده کجا باشد
ز چشم شوخ تو بیگانه خوی بی پروا   ندیده ایم نگاهی که آشنا باشد

چون خضر طی نشیب فرازی نکرده ام   خود را اسیر عمر درازی نکرده ام
با آنکه پی بسرِ حقیقت نبرده ام   لب آشنا بحرفِ مجازی نکرده ام
نه بوی گل شناسم و نه صوت عندلیب   هرگز نظر بناز و نیازی نکرده ام

حرفِ تمکین چند و لافِ خاکساری تا بکی   زیر دستِ آسمانی بردباری تا بکی

---

[1] صائب کا شعر ہے:
شب که صحبت بحدیثِ سرِ زلفِ تو گذشت   هر که برخاست ز جا سلسله برپا برخاست

خندۂ برقِ نهالم داگلی بر سر نزد | بر سرِ من گریۂ ابر بہاری تا بکے

بہت سے اشعار ایسے بھی ہیں، جن کو سبک ہندی کا نمونہ اور پیچیدہ کہنا زیادہ زیادہ مناسب ہوگا، مثلاً

بکار عشق مرا عشق مصلحت بین است | فغاں کہ قفل ز آتش کلید چوبین است

با تا مل گوشہ گیر خلوتِ داماں نشد | پای خواب آلود ما نگرجہاں گردیدہ است

گر حجابش گرہ از بند قبا وامیکرد | خار در پیرہن شوخیِ گلہا می کرد

در آں دریا حبابم کار کشتی می کند راقم | کہ از ہر موج خارا آرۂ پشتِ نہنگ آید

یاد مرہم چوں توانم کرد جای کز غزر | زخم دلہا رخنۂ دیوارِ نسیاں می شود

اس میں غزلوں کے بعد قصیدے ہیں، جو ناقص ہیں، ان میں شاعر نے حضرت علیؓ، شاہ سلیمان وغیرہ کی مدح کی ہے، کچھ اشعار نمونہ کے یہ ہیں

ایں آستاں کیست کہ عقلِ ادب شناس | نتواندش بسجدہ در بہ جبہۂ قیاس

اعداد راجبات تناہی درآں محال | تقسیم را بنای بعد داز آں اساس

ماخذ | محمد افضل سرخوش : کلمات الشعراء ، دین محمدی پریس ، لاہور
میر غلام علی آزاد بلگرامی : خزانۂ عامرہ ، مطبع نولکشور
سید محمد صدیق حسن : شمع انجمن ، رئیس المطابع شاہجہانی
فانوس خیال، نسخۂ خطی شمارہ $\frac{920}{25}$ (سلیمان کلکشن) علی گڑھ،
میر غلام علی آزاد بلگرامی : سرو آزاد ، مطبع دخانی رفاہ عام، لاہور ۱۹۱۳ء
علی قلی خاں والہ داغستانی : ریاض الشعراء، نسخۂ خطی شمارہ ۵۴.۳۷ نیشنل میوزیم، نئی دہلی،
قدرت اللہ گوپاموی : نتائج الافکار ، چاپخانۂ سلطانی بمبئی

A. Sprenger: A catalogue of The Arabic, persian and Hindu-tany Manuscripts of The library of The kings of oude, 1854.

Wladmir Ivanow: Concise Descriptiv catalogue of The Persian manuscripts in The collection of The Asiatic society of Bengal Calcutta

Charles Rieu: Catalogue of The Persian Manuscripts in The British Museum (Supplementary

---

تاریخ پیدائش و وفات حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ

از جناب سید وحید اشرف صاحب شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی

حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کا نام ہندوستان میں محتاج تعارف نہیں، سلسلۂ اشرفیہ جو آپ ہی کی جانب منسوب ہے، پورے ہندوستان میں پھیلا ہوا ہے، آپ کی عملی زندگی، علمی حیثیت اور ادبی اہمیت کی وجہ سے آپ کی ذات ارباب علم کے لیے خاص توجہ کی مستحق ہے لیکن اکثر صوفیہ کی طرح آپ کے حالات بھی تفصیل کے ساتھ معلوم نہیں، آپ کے سوانحِ حیات پر مشتمل متعدد کتابیں شائع ہو چکی ہیں، ان سب کا ماخذ آپ کے ملفوظ ہیں، جو لطائف اشرفی کے نام سے موسوم ہے لیکن خود یہ ملفوظ بھی تحریف و الحاق سے خالی نہیں، یہاں تک کہ آپ کی تاریخِ پیدائش و وفات بھی اب تک جو مشہور ہے وہ صحیح نہیں،

آپ کی تاریخِ پیدائش کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ تاریخِ وفات لطائف کے مختلف نسخوں اور دوسرے تذکروں میں اختلاف کے ساتھ ملتی ہے، ان کتابوں میں وفات کی حسب ذیل تاریخیں ملتی ہیں: ۷۹۲ھ، ۷۹۸ھ، ۸۰۸ھ اور ۸۴۰ھ [۱]۔ اس صدی کے تمام تذکرہ نگا

---

[۱] لطائف اشرفی کے مختلف نسخوں اور دوسرے تذکروں میں آپ کی وفات اسی طرح درج ہے

(الف) لطائف اشرفی خطی ضمیمہ لٹن نمبر ۹ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ: ۷۹۲ھ (ب) لطائف اشرفی خطی سبحان اللہ کلکشن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ: ۷۹۲ھ ہندسہ میں اور حاشیہ میں ۷۹۸ھ حروف میں تحریر ہے (ج) لطائف اشرفی خطی لٹن نمبر ۳ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ: ۷۹۸ھ (د) لطائف اشرفی خطی مملوکہ مولوی سید قدیر احمد کچھوچھوی: ۸۰۸ھ (ہ) لطائف اشرفی مطبوعہ: ۷۹۸ھ (و) مرأۃ الاسرار: ۸۰۸ھ (ز) اخبار الاخیار: ۸۰۸ھ (ح) طبقات شاہجہانی: ۸۴۰ھ

جنھوں نے آپ کے حالات قلمبند کیے ہیں، وہ ۸۰۸ھ پر متفق ہیں[۱]۔

مندرجہ ذیل دلائل سے ۷۹۲ھ اور ۷۹۵ھ دونوں تاریخیں غلط ثابت ہوئی ہیں:

لطائف اشرفی اور مکتوبات اشرفی دونوں میں تیمور اور ملو خاں کی جنگ کا تذکرہ ہے، یہ جنگ ۸۰۱ھ میں واقع ہوئی[۲]، مثلاً

(أ) ایک خط[۳] میں سید اشرفؒ سیف خاں کو لکھتے ہیں:

"حق تعالیٰ چوں صاحبقران را ظفر بخشید و کار ملو خاں بہزیمت انجامید ہر یک از اکابر ولایت و آثر حمایت خویش میگفت ہر فتح و ظفر کہ میسر شدہ تخصیص فتح ہندستان از ہمت رجال الغیب و نہمت عمال الغریب بر دست آمدہ"۔

(ب) مکتوبات اشرفی میں ابراہیم شاہ شرقی کے نام ایک خط[۴] میں حضرت شیخ نور بنگالی کے ایک خط کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں حضرت شیخ نور کے ۱۲ اشعار نقل کئے گئے ہیں، اس میں دہلی پر تیمور کی فتح کا بھی ذکر ہے، اس کے دو شعر یہ ہیں:

چرا صاحبقران از فتویٰ دین فرو زد تخت دہلی میر تیمور

دو سہ امری کہ دیدہ نا مناسب بہم بر زد چو دہلی شہر معمور

(ج) شیخ حسین کے نام بھی ایک خط میں دہلی پر تیمور کی فتح کا ذکر ہے[۵]:

"سلطان السلاطین ابراہیم جونپوری از یں فقیر التماس کردہ کہ حضرت قطب الولایت شیخ نور بنگالی استغاثہ کردہ کہ ولایت بنگالہ از زمان محمد بختیار خلجی کہ امرای سلطان السلاطین و برہان الخواقین شمس الدین التمش بود...... اکنوں عرصۂ اسلام بگرد کفر آلودہ میگردد ایں

---

[۱] مثلاً دیکھئے محبوب یزدانی مولفہ سید نعیم اشرف جائسی ص ۱۴۰، مناقب اشرفیہ مولفہ سید اعجاز احمد ص ۱۰، مقدمہ سیر الاشرف ص ۸۰ وغیرہ [۲] ظفرنامہ جلد ۲ ص ۷۰ [۳] مکتوبات اشرفی مکتوب نمبر ۳۲ [۴] ایضاً مکتوب نمبر ۴۵ [۵] ایضاً مکتوب نمبر ۲۴

درویش در جواب گفت زہی سعادت ..... کہ سلاطین نامدار ..... در استعانت مظلومان و حمایت ستم دیدگان صرف کنند ..... امیر تیمور گورگان دیار اسلام دہلی را ..... بعساکر قاہرہ تاختند۔"

اس خط میں ابراہیم شرقی کو راجہ کنس پر حملہ کے لیے لکھا گیا ہے، جو بنگال کا فرمانروا تھا، آگے کی بحث سے یہ ظاہر ہوگا کہ یہ خط ۸۱۸ھ سے قبل کا نہیں ہو سکتا، یہاں صرف اس قدر کہنا ہے کہ ابراہیم شرقی کی جانشینی یعنی ۸۰۴ھ کے بعد تک[1] آپ بقید حیات تھے، اسکی تائید مندرجۂ ذیل شہادتوں سے ہوتی ہے:

(ا) حضرت سید اشرف نے اپنے خط میں ابراہیم شاہ کو سلطان السلاطین کے لقب سے مخاطب کیا ہے،

(ب) ایک خط کے الفاظ صاف طور پر ظاہر کرتے ہیں کہ یہ خط سلطان ابراہیم کی تخت نشینی کے بعد لکھا گیا، وہ الفاظ یہ ہیں:

" مثال سلطنت شکوہ مرقوم الاقبال مملکت پژوہ کہ از اوج انا جعلناک خلیفۃ باکثرت و از موج بحر اطیعوا اللہ و رسولہ و اولی الامر منکم شرف نفاذ یافت باطلاع آں سرور بی انتہای و باطلاع آں حضور بی منتہای روی نمود۔"

گل بوستان خلیل اللّٰہی ۔۔۔ دمید از گلستان شاہنشہی

رسیدہ ازاں گل ہم بوی دوست ۔۔۔ کہ اندر دماغ جہاں بوی اوست

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، آپ کی تاریخ وفات ۸۰۸ھ مشہور ہے، اور اسی پر اکثر تذکرہ نگاروں[3] کا اتفاق ہے، لیکن مندرجۂ ذیل وجوہ کی بنا پر یہ تاریخ بھی صحیح نہیں ہو سکتی،

(۱) حضرت سید اشرفؒ کا ایک خط ہوشنگ خاں غوری شاہ مالوہ کے نام مکتوبات اشرفی میں موجود ہے، یہ خط ہوشنگ کی تخت نشینی کے موقعہ پر لکھا گیا،

ہوشنگ کی تخت نشینی کی تاریخ باختلاف روایت ۸۰۸ھ[4]، ۸۰۹ھ اور ۸۱۰ھ[5] ہے،

---

[1] طبقات اکبری ج ۳ ص ۲۱۵، تاریخ فرشتہ ج ۲ ص ۱۹۵ وغیرہ [3] تاریخ فرشتہ ج ۲ ص ۲۶۴ [4] طبقات اکبری ج ۳ ص ۲۸۹ [5] فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم مرتبہ چارلس ریو ج ۱ ص ۴۱۲

ان میں ۸۱۰ھ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ہوشنگ خان اپنے والد دلاور خاں کی وفات کے بعد مظفر شاہ گجراتی کے ہاتھوں مقید ہوگیا، اور ۸۱۰ھ میں رہا ہوا، اس کے بعد وہ مندو مالوہ کا دارالسلطنت پر قابض ہوا، اور جشن تاجپوشی منایا، لیکن اگر ۸۰۸ھ کو ہوشنگ کی تاجپوشی کا سال تسلیم کر لیا جائے تب بھی حضرت سید اشرفؒ کی تاریخ وفات ۸۰۸ھ نہیں ہو سکتی، کیونکہ لطائف کے تمام نسخے متفق اللفظ ہیں کہ آپ کا وصال ۲۸ محرم کو ہوا، اور اس سے اختلاف کی کوئی وجہ نہیں ہے، اول تو یہ معلوم نہیں کہ ہوشنگ کس مہینہ میں تخت نشین ہوا، اور اگر بالفرض وہ سال کے پہلے ہی ماہ میں تخت پر بیٹھا تو اتنی قلیل مدت میں مندو سے کچھوچھہ اور کچھوچھہ سے مندو کو اس زمانے میں خط کا پہنچنا محال نظر آتا ہے، اس لیے یقیناً یہ خط ۸۰۸ھ کے بعد لکھا گیا،

(۲) لطائف اشرفی اور مکتوبات اشرفی دونوں میں آپ کے سفر گلبرگہ اور خانقاہ سید محمد گیسو درازؒ میں قیام کا ذکر ملتا ہے[۱]، سید حمید الدین کے نام ایک خط[۲] میں حضرت سید اشرفؒ لکھتے ہیں:

"از آنجملہ سادات گیسو دراز اند...... بغایت عالی شان کہ تصنیفات رایقہ و تالیفات لایقہ از آنحضرت سر برزدہ اند، سیر اخیر التصنیفات حضرت میر است .... در سیر نخستین کہ بجانب سیر شدہ ملازمت حضرت میر بہ نخواہ شدہ، در سیر ثانی بحضرت شاہ یداللہ و شاہ صفی اللہ ملازمت و شرف یافتہ"

مندرجہ بالا بیان سے حسب ذیل نتائج نکلتے ہیں:۔

(۱) حضرت سید اشرفؒ نے گلبرگہ کا سفر اس وقت کیا جبکہ حضرت گیسو درازؒ گلبرگہ میں مقیم ہو چکے تھے یعنی ۸۰۳ھ کے بعد[۳]۔

---

[۱] دیکھئے لطائف اشرفی ج ۲، ص ۹۳، اور مکتوبات اشرفی مکتوب نمبر ۴۳ [۲] مکتوبات اشرفی مکتوب نمبر ۴۳ [۳] تاریخ حبیبی ورق ۲۲۔ یہ کتاب حضرت سید محمد گیسو درازؒ پر دو قدیم ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ دوسری کتاب سیر محمدی ہے، اسلیے ان کتابوں کی شہادت کے سامنے بزم صوفیہ (ص ۴۹۴) کی یہ روایت کہ حضرت گیسو درازؒ ۸۰۰ھ میں گلبرگہ پہنچے اور روضۃ الاولیا کی روایت کہ آپ گلبرگہ ۸۱۵ھ میں پہنچے، دونوں غیر معتبر ہیں۔

(ب) اس وقت حضرت گیسو درازؒ اپنی کتاب سیر النبی تصنیف کر چکے تھے، جو ۸۱۰ھ[1] کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچی، اس لیے آپ کا پہلا سفر دکن ۸۱۰ھ کے بعد ہوا ہوگا۔

(ج) گلبرگہ کے دوسرے سفر میں حضرت گیسو درازؒ کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ آپ کے پوتے شاہ یداللہ اور شاہ صفی اللہ کا ذکر ہے، حضرت گیسو درازؒ کا وصال ۸۲۵ھ میں ہوا، اس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ آپ کا دوسرا سفر گلبرگہ ۸۲۵ھ کے بعد ہوا ہوگا۔

(۳) لطائف اشرفی میں حضرت گیسو درازؒ کی تاریخ وفات بھی موجود ہے[2]، یعنی حضرت سید اشرفؒ، حضرت گیسو درازؒ کی وفات کے بعد (۸۲۵ھ کے بعد) بقید حیات تھے۔

(۴) حضرت سید اشرفؒ نے تین خطوط بنگال کے راجہ کنس کے دور حکومت میں لکھے گئے، ایک خط ابراہیم شرقی کے نام[3]، دوسرا حضرت نور قطب عالم کے نام[4]، اور تیسرا شیخ حسین کے نام، جس میں شیخ کے دو لڑکوں کی شہادت پر اظہار تعزیت کیا ہے[5]

کنس ۸۱۷ھ میں بنگال کے تخت پر قابض ہوا تھا، ابراہیم شرقی کی آمد کی خبر سنکر خود

---

[1] سیر محمدی جو حضرت گیسو درازؒ پر قدیم ترین کتاب ہے اور جس کا مصنف خود سفر گلبرگہ میں حضرت گیسو درازؒ کے ہمراہ تھا، (دیکھئے سیر محمدی ورق ۷) اس میں آپ کی تصانیف کا اس طرح ذکر کیا گیا ہے،

"تصانیف و تالیف حضرت قطبی دو قسم اند، اول آنست کہ ہم در دہلی و اندر اثنای راہ احسن آباد نوشتہ بودند، قسم دوم کہ در برکت شہر احسن آباد نوشتانیدہ بودند، قسم اول آنکہ..... قسم ثانی آنکہ در شہر احسن آباد (گلبرگہ) نوشتانیدہ بودند یکی ترجمہ مشارق در ایام شہور سنہ ۸۱۰ھ، دوم سیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہ از شیخ الاسلام سراج الملت والدین خادم نوشتانیدہ بودند ......" (ورق ۸۰ - ۱۷۸)

[2] لطائف اشرفی ج ۱ ص ۳۰۰ [3] مکتوبات اشرفی مکتوب نمبر ۵۴ [4] ایضاً نمبر ۹۴

[5] ایضاً مکتوب نمبر ۷۴

تخت سے دست بردار ہوگیا، اور اپنے نو مسلم لڑکے جلال الدین (پہلے جس کا نام جمل یا جمیل تھا) کو بنگال کا فرماں روا بنا دیا، یہ خبر سنکر حضرت نور قطب عالم نے ابراہیم شرقی سے سفارش کی کہ وہ اپنی فوج کو واپس لے جائے کیونکہ بنگال کنس کے مظالم سے نجات پاگیا ہے لیکن ابراہیم شرقی کی واپسی پر کنس پھر تخت پر قابض ہوگیا، ۸۱۲ھ میں جلال الدین نے کنس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور تخت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا، اور ۸۳۷ھ تک حکومت کی،[1] اس لیے حضرت سید اشرفؒ کے یہ تینوں خطوط جو کنس کے مظالم سے متعلق ہیں ۸۱۷ھ اور ۸۲۱ھ کے درمیان ہی لکھے گئے ہوں گے

تاریخ وفات متعین کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ تاریخ پیدائش پر غور کر لیا جائے۔

سمنان چھوڑتے وقت حضرت سید اشرفؒ کی عمر کے متعلق لطائف اشرفی میں دو متضاد بیانات ملتے ہیں، ایک سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے بیس سال کی عمر میں وطن کو خیرباد کہا، لطائف کے الفاظ یہ ہیں:

---

[1] فرمانروایان بنگال کے دور حکومت کے لیے دیکھیے:-

Islamic Culture 1958, Vol XXXII No. 28. 195-207, under the title "Some New Data Regarding the Pre-Mughal Muslim Rulers of Bengal" by Z. Desai; JASB 1952 Vol XVIII P. 122-258 under the title "The House of Ganesh" by A.H. Dani and History of Bengal Vol II P. 116-129 by J.N. Sarkar.

"چوں در سلطنت رانی و مملکت گیہانی بست سال شدہ اند و بہ نسبت صوری و معنوی محافظہ می بودہ اند و از روی ظاہر بعبادت ملکی بسر بردہ اند اتفاقاً در عشرۂ اخیر ماہ مبارک رمضان شبہای متبرکہ کہ منسوب بشب قدر بودہ زندہ داشتند ..... حضرت خضر علیہ السلام نمودار شدہ و بزبان فصیح بہ نسبت حضرت قدوۃ الکبری فرمودند ..... روبسوی بلاد ہند آر"[1]

دوسری جگہ نظام یمنی لکھتے ہیں کہ حضرت سید اشرفؒ جب بنگال میں وارد ہوئے اس وقت آپ کی عمر ۳۰ سال کی تھی۔[2]

حضرت نور العین خاتمۂ مکتوبات اشرفی میں لکھتے ہیں کہ حضرت سید اشرفؒ کی رسم تاجپوشی[3] ۱۵ سال کی عمر میں ہوئی اور ۱۲ سال آپ نے حکومت کی، اس کے بعد ۲۷ سال کی عمر میں ترک وطن کیا۔[4]

جس وقت آپ سمنان سے جدا ہو رہے تھے، حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی بقید حیات تھے، اور سفر میں چند منزل آپ کے ہمراہ رہے، شیخ علاء الدولہ کی تاریخ وفات ۷۳۶ھ ہے۔[5] اس وقت سید اشرفؒ کی عمر ۲۰ یا ۲۷ سال کی رہی ہوگی، اس لیے آپ کی تاریخ پیدایش (۷۳۶ھ - ۲۰) = ۷۱۶ھ یا (۷۳۶ھ - ۲۷) = ۷۰۹ھ ہوئی۔

---

[1] لطائف اشرفی جلد ۲ ص ۹۲ [2] لطائف اشرفی ص ۷۹ [3] مکتوبات اشرفی سبحان اللہ کلکشن، مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (ورق ۱۶۰) [5] نفحات الانس ص ۳۹۴

تلخیص و تبصرہ

امریکہ میں اسلام

متحدہ امریکہ کے مسلمانوں کی صحیح تعداد معلوم کرنا مشکل ہے، بعض ذرائع سے کبھی انکی تعداد کبھی ۳،۲۵۰۰۰ کبھی ۵۰۰۰۰ اور کبھی ۶۰۰۰۰ معلوم ہوتی ہے،

امریکہ میں مسلمان مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقہ کی مسلم سلطنتوں البانیہ اور یوگوسلاویہ سے آئے، کچھ مسلمان مشرقی یورپ سے بھی آئے جن میں وسط ایشیا کے تاتاری اور ترکی بھی شامل ہیں، یہاں جنوبی ایشیا اور جنوب مشرقی ایشیا کے مسلمان بھی آباد ہیں،

مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد ریاست مشی گن کے شہر ڈی ٹرواٹ میں پائی جاتی ہے، جو موٹر کاروں کی صنعت کا مرکز ہے، یہاں تقریباً ۱۵۰۰۰ مسلمان ہیں، نیویارک میں ان کی تعداد لگ بھگ ۳۰۰۰ اور شکاگو میں ۲۵۰۰، ٹولیڈو میں جو ریاست اوہیو میں واقع ہے، ۱۵۰۰ ہے، متحدہ ریاستوں میں بھی ان کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں پھیلی ہوئی ہیں، ۱۰۰۵ اکے قریب شہر سیرا ایلنکا میں اور ۹۰۰ سکرامنتو میں ہیں جو کالیفورنیا کے حدود میں واقع ہے،

شروع میں جو مسلمان مہاجر یہاں آئے، انھوں نے مختلف صنعتوں اور پیشوں کو اختیار کر لیا اور اب ان میں سے اکثر کی علمی اور تہذیبی حیثیت بہت بہتر ہو گئی ہے، یہ لوگ اپنے بچوں کی تعلیم پر خاص توجہ دیتے ہیں،

مشرق وسطیٰ سے آنے والے مسلمانوں کی اکثریت تجارت پیشہ ہے، ان میں بعض لوگوں کے پاس شروع میں تھوڑا سرمایہ تھا، وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاکر اپنے سامان کا لین دین کرتے رہے، جس سے ان کو اتنی کامیابی ہوئی کہ وہ بڑے بڑے کاروبار کرنے لگے، ٹولیڈو کے مسلمانوں کے قبضہ میں شاندار ہوٹل، شکاگو کے لوگوں کے پاس کپڑے کی ملیں اور سیرابلنکا کے رہنے والوں کے پاس سبزی کی دوکانیں ہیں، یہ لوگ عربی زبان میں قرآن مجید کی تعلیم حاصل کرتے ہیں، لیکن قرأت کا فن اچھی طرح نہیں جانتے، اسلامی تعلیم اپنے بزرگوں سے حاصل کرتے ہیں، لیکن جہاں ان کی تعداد زیادہ ہے، وہاں کے لوگ اس علاقہ کے امام سے دین کی تعلیم حاصل کرتے ہیں، یہاں مسجدیں ہیں جن میں نماز باجماعت ادا کیجاتی ہے، لوگوں کو اسلامی احکام و تعلیمات سے واقف کرانے کے لیے کچھ اجتماعات بھی ہوتے رہتے ہیں۔

ریاست کالیفورنیا کے شہر سکرامنٹو میں پاکستانی مہاجرین آباد ہیں، ان میں سے اکثر لوگ زراعت اور کاشتکاری کرتے ہیں، جن کے پاس بڑے بڑے فارم ہیں، ان سے ہزاروں ڈالر کی آمدنی ہوتی ہے، سب سے بڑا پلاٹ فضل محمد خاں کا ہے، جو کالیفورنیا کے شہر یوسٹن کے قریب واقع ہے۔

نیویارک کے پاکستانی مسلمانوں کی ایک خاص انجمن بھی ہے، جس کے سربراہ سید علی ریاج ہیں، یہ انجمن نیویارک میں آباد پاکستانی مسلمانوں کے دینی امور اور معاملات پر توجہ دیتی ہے، یہاں کے اکثر مسلمان کارخانوں میں کام کرتے ہیں، یا مشرقی کھانوں کے ہوٹل چلاتے ہیں،

بروکلین میں یمنی باشندوں کی آبادی ہے، ان کی تعداد تین سو کے قریب ہے، ان لوگوں میں یمنی خصوصیات برقرار ہیں، وہ زیادہ تر کارخانوں، ملوں اور لیبورٹریوں میں کام کرتے ہیں،

نیویارک میں سوڈانی، شامی اور لبنانی ہیں، یہ لوگ وہاں کے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ میل اور محبت سے پیش آتے ہیں،

حبشیوں نے امریکہ میں اسلام کی تبلیغ کا بڑا کام کیا ہے، ان میں سے دو آدمی قابل ذکر ہیں، جنھوں نے

۱۹۳۱ء میں نیو یارک کے حبشیوں کے ایک خاندان ہارلیم میں اسلام پھیلا یا ان میں سے ایک کا نام صوفی عبدالحمید تھا جن کی نشو و نما شکاگو میں ہوئی، وہ ایک عرصہ تک مشرق وسطیٰ میں بھی رہے، دوسرے بزرگ حافظ حکیم تھے، جو اسلامی علوم کے بڑے ماہر تھے، ان کی دعوت سے اکثر حبشی متاثر ہوئے، انھوں نے خصوصیت کے ساتھ یہ واضح کیا کہ اسلام ہی مذہب مساوات ہے، وہ عربی اور عجمی میں کوئی امتیاز نہیں کرتا، اس کا معیار بس تقویٰ ہے، اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ باعزت وہ شخص ہے، جو اس سے سب سے زیادہ ڈرتا ہے، اللہ لوگوں کے رنگ اور صورتوں کو نہیں دیکھے گا، بلکہ ان کے دلوں اور ایمان کا خیال کرے گا،

انھوں نے اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری کے ساتھ اس کی نرمی، لینت، آزادی اور حریت کی تعلیمات کو کچھ اس طرح پیش کیا کہ ہارلیم خاندان کے حبشیوں کی ایک بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام ہو گئی،

صوفی عبدالحمید کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کسی بازار میں اونچی جگہ پر کھڑے ہو جاتے اور حبشیوں کو متوجہ کر کے اسلام کی دعوت دیتے، کبھی چوراہوں کے چبوتروں پر کھڑے ہو کر لوگوں کو اسلام کا پیغام پہنچاتے، اور اپنی موثر خطابت، زور بیان، قوت استدلال اور مدافعانہ جوابات سے جو اسلام کی خیر و برکت کے طفیل میں ان کو حاصل تھے، حبشیوں کے دلوں میں اسلام کا صحیح نقش بیٹھا دیتے، حافظ حکیم نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اور وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلے، یہ لوگ برابر لوگوں کو اپنے دینی وعظ و ارشاد کی مجلس میں جو ایک خاص گھر میں منعقد ہوتی تھی، بلاتے تھے، ۱۹۳۶ء میں شرکاء کی تعداد ۳۰۰ تھی جن میں ۲۵۰ مسلمان ہو گئے، افسوس ہے کہ ایک ہی سال بعد یعنی ۱۹۳۷ء میں یہ مفید سلسلہ ان دونوں بزرگوں کی موت سے ختم ہو گیا، صوفی عبدالحمید کی وفات ایک ہوائی حادثہ میں اور حافظ کی وفات بھی اسی سال ایک شدید بیماری کی وجہ سے ہوئی،

۱۹۳۸ء میں صوفی عبدالحمید اور حافظ حکیم کے ایک شاگرد عبدالودود نے ہارلیم میں مغربی

اسلامی مرکز کی تاسیس کی، اور اپنی بیوی کے اشتراک سے نیویارک کے حبشیوں میں اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے دینی اجتماعات منعقد کیے، ۱۹۴۲ء میں ایک ہندوستانی خاتون بیگم علیہ نے ایک دینی درسگاہ قائم کی اور عبدالودود نے ۲ سال بعد ایک بین الاقوامی اسلامی انجمن کی تشکیل کی۔

محمد جواد تشیری نے جو امریکہ میں اسلام کے خادم کہے جاتے ہیں، ریاستہائے متحدہ میں اسلام کی دعوت و تبلیغ میں بڑا اہم حصہ لیا، ان کی نشو و نما عراق کے شہر نجف میں ہوئی تھی، ۱۹۳۶ء میں انھوں نے لبنان کا سفر کیا جہاں ان کے خاندان کے بقیہ لوگ رہتے تھے، یہاں انھوں نے اپنے ذاتی خرچ سے دین و شریعت کے اصول پڑھائے، جب ڈی ٹرواٹ کے بعض لبنانی مسلمانوں کو اسکی اطلاع ہوئی تو انھوں نے ان کو وہاں کے قیام کی دعوت دی تاکہ وہ بڑے لوگوں کو اسلامی قانون بتائیں، اور بچوں کو بنیادی تعلیم دیں، مارچ ۱۹۴۹ء میں وہ وہاں گئے اور پہلے عربی پڑھانا اور خود انگریزی سیکھنا شروع کیا، اور اس میں اچھی مشق بہم پہنچائی، امریکہ کے مسلمانوں نے ان کو خادم الشریعۃ الاسلامیہ کا لقب اس لیے دیا تھا کہ انھوں نے اپنی زندگی دین کی خدمت و ترقی کے لیے وقف کر دی تھی،

ٹولیڈو میں شیخ کامل عودتیش نے اسلام کی تبلیغ و دعوت کا کام کیا، ان کی تعلیم یوگوسلاویہ کی اسلامی یونیورسٹی میں ہوئی، پھر انھوں نے جامعۂ ازہر سے ڈگری حاصل کی، اور قاہرہ میں درس تدریس اور ترجمہ کا کام شروع کیا لیکن ۱۹۴۶ء میں شکاگو کے مسلمانوں نے ان کو امام کی حیثیت سے بلا لیا، ۱۹۵۸ء میں وہ ٹولیڈو چلے آئے اور عربی زبان و تفسیر قرآن کا درس دینے لگے، امامت کے علاوہ وہ امریکہ کے مختلف شہروں کے مسلمان نوجوانوں کا نکاح پڑھانے کیلئے بلائے جاتے تھے، اور ہر مہینہ کم از کم مختلف اسلامی موضوعات پر ۶ تقریریں کرتے تھے۔

اس وقت امریکہ میں تقریباً ۲۰ مسجدیں ہیں، سب سے بڑی واشنگٹن کی نئی مسجد اور سب سے چھوٹی سکرامنتو کے پاکستانی مسلمانوں کی مسجد ہے، سب سے پہلے ڈی ٹرواٹ کے شامی، لبنانی مسلمانوں

کی مسجد کی تکمیل ۱۹۲۲ء میں ہوئی، امریکہ کی سب سے پرانی مسجد کی تکمیل ۱۹۳۵ء میں ہوئی، جو ریاست ایوا میں ہے، نیویارک کی مسجد متوسط درجہ کی ہے، جس میں تاتاری مسلمان عموماً امامت کرتے ہیں۔

شہر لوس انجلوس میں امریکی نسل کے ایک مسلمان محمد عبداللہ رینولڈز نے مغربی امریکہ کے ساحل پر ایک مسجد تعمیر کی، واشنگٹن کی خوبصورت مسجد میں ایک اسلامی درسگاہ اور مشرق و مغرب کے درمیان کلچرل تعاون کا ایک مرکز اور ایک کتب خانہ بھی ہے جس میں دنیا کے مختلف حصوں کی ہزاروں بیش قیمت کتابیں ہیں، مرکز کے ایک حصہ میں اس کے مہتمم و منیجر کی رہائش گاہ اور درسگاہ کے ماتحت مکاتب ہیں،

۲۸ جون ۱۹۵۷ء میں صدر آئزن ہاور نے باقاعدہ سرکاری طور پر اسلامی مرکز کا افتتاح کیا اور اس میں تمام اسلامی حکومتوں اور بعض غیر اسلامی ممالک کے نمائندے، امریکی پارلیمنٹ کے ممبران، دوسرے امریکن عمائد اور سیکڑوں امریکن مسلمانوں نے شرکت کی، ان میں صدر انڈونیشیا احمد سوئیکارنو، شاہ ایران، شاہ سعودی عرب، اور وزیر اعظم افغانستان بھی تھے،

واشنگٹن کے اسلامی مرکز کے دروازے رمضان المبارک میں نماز تراویح کے لیے کھولے جاتے ہیں، عیدین میں سیکڑوں مسلمان نماز پڑھنے اور ایک دوسرے کو مبارکباد دینے کے لیے اکٹھا ہوتے ہیں، اس مرکز کی تعمیر میں ۲۰ لاکھ امریکن ڈالر خرچ ہوئے تھے، اور تمام اسلامی حکومتوں نے اس کو بنانے میں حصہ لیا تھا، سید یوسف البدالہوی نے اس کے لیے ڈھائی لاکھ کا عطیہ دیا تھا، اس کے دونوں کناروں پر ایک وسیع باغ ہے، جس میں درخت اور پھول قطاروں میں ترتیب کے ساتھ لگے ہوئے ہیں، اس سے مرکز کی دلآویزی اور رونق بہت بڑھ گئی ہے۔

سان فرانسیسکو میں ایک ثقافتی اسلامی مرکز ہے، اس کے صدر اٹلی کے ایک طبیب کابریو ہیں جو حلقہ بگوش اسلام ہو چکے ہیں اور خزانچی صوبہ شمالی کے ایک طبیب ہیں جو وہاں کے کسی ہسپتال میں ملازم ہیں، اس کی نگراں ایک امریکن نسل کی خاتون ہیں جو اسلام سے مشرف ہو چکی ہیں، انھوں نے

اپنے بچوں کے عربی اور اسلامی نام بھی رکھ لیے ہیں لیکن خود اس کا نام ازار الیونگ ہے،

متحدہ امریکہ کے مسلمانوں میں بڑا اتحاد و اتفاق ہے، ۱۹۵۲ء کی گرمیوں میں انھوں نے شکاگو میں ایک کانفرنس منعقد کی تھی، اس میں امریکہ کی مختلف ریاستوں، ریاستہائے متحدہ وکنیڈا کی اسلامی تنظیموں کے نمایندے شریک ہوئے تھے، انھوں نے اپنی نئی تنظیم کا نام ریاستہائے متحدہ وکنیڈا کی متحدہ اسلامی تنظیم رکھا ہے، عبد اللہ عجرم کو ان کی غیر معمولی خدمات کی بنا، پر اس کا پہلا صدر منتخب کیا گیا، ڈاکٹر محمد یوسف شوار بی نے اپنی کتاب "امریکہ میں اسلام" میں لکھا ہے کہ "عبد اللہ عجرم کو اسلامی جمعیتوں کی عام متحدہ تنظیم میں خاص فضیلت حاصل ہے، انھوں نے اپنے شہر سیڈرا بلنکا میں مسلمانوں کی پہلی کانفرنس کی۔ اس تنظیم نے اپنے دستور کی بنیاد قرآنی آیت [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا] پر رکھی ہے، دستور کا اصل مقصد ممبروں اور ان کے آل و اولاد کے اندر اسلامی اخلاق، ثقافت اور فلسفہ کی روح پھونکنا اور اعلیٰ اسلامی تعلیمات کو چھوٹے چھوٹے رسالوں کے ذریعہ سے پھیلانا ہے، سید محمد جواد تشیری نے اس کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے اسلام کی ان اہم خدمات کی جانب اشارہ کیا جو اس نے دنیا میں فکری اور سیاسی اعتبار سے انجام دی ہیں، سید علی عثمان نے جو فلسطین کے باشندہ اور شکاگو یونیورسٹی میں امور شرعیہ کے پروفیسر ہیں، اپنی تقریر میں مسلمانوں سے کہا کہ "سلامتی اور امن کی راہ میں ان کی روحانی ثروت کا جو حصہ ہے، اس کا اچھی طرح مطالعہ کریں"، ایک پاکستان نژاد امریکن سید خلیل احمد نے بھی اس کانفرنس میں حصہ لیا، اور آزادی کی راہ میں عالم اسلام کی خدمات کا تذکرہ کیا، مصر کے ڈاکٹر محمود شوار بی نے بھی جو ماریلانڈ یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں، اس کانفرنس میں حصہ لیا،

جون ۱۹۵۸ء میں " اتحاد جمعیات اسلامیہ" نے شمالی امریکہ میں اپنی ساتویں کانفرنس کی

جس کی کارروائی ۳ دنوں تک جاری رہی، اور اس میں ۰۰، مندوبین نے شرکت کی، اس سلسلے میں صدر، آئزن ہاور نے کہا کہ "ہمارے ملک اور اسلامی ملکوں میں دوستی کا مضبوط رشتہ عرصہ سے قائم ہے۔ اسلامی تنظیم سے اس کو مزید استحکام حاصل ہوگا، کانفرنس کے اجلاس قرآن پاک کی تلاوت سے شروع ہوتے تھے،

قاسم کے اہتمام میں ٹولیڈو میں ایک ہوٹل چل رہا ہے، انھوں نے ریاست اوہیو میں ایک عرصہ تک کپڑوں کی صنعت کا کاروبار بھی کیا تھا، ان کی شادی ایک مسلم خاتون سے ہوئی ہے، جو ٹولیڈو یونیورسٹی کی سند رکھتی ہیں، اور اکثر اسلامی معاملات وامور میں اپنے شوہر کی مدد کرتی رہتی ہیں،

نیویارک میں ایک بلند پایہ اسلامی مجلس کی تشکیل عمل میں آچکی ہے، اور اس میں حسب ذیل جمعیتوں کی نمایندگی ہو رہی ہے:

وادی نیل کی جمعیت اتحاد، سوڈان کی جمعیت اتحاد نبوی، شمالی افریقہ کی امریکی جمعیت، امریکہ میں پاکستانی جمعیت اتحاد، جمعیت انڈونیشیا۔ امریکی جمعیت اسلامی امریکی ارسالیہ اسلامیہ، امریکی جمعیت ملایا، مراکش کی عام متحدہ جمعیت جمعیۃ شباب اسلامی اور مسلم خواتین کی جمعیۃ ثقافیہ،

شیخ وہبی اسماعیل جو البانیہ کے عالم، جامعہ ازہر کے پروفیسر اور ڈی ٹرواٹ کی جمعیت اسلامیہ کے صدر ہیں، ریاستہائے متحدہ امریکہ و کنڈا کے مسلمانوں کا ایک عام گائڈ تیار کر رہے ہیں، اگر یہ عظیم الشان کام پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو وہاں کے مسلمانوں کو اس سے بڑا فائدہ پہنچیگا، اس کام کو وہ پوری محنت سے اسلام کی خدمت اور مسلمانوں کی شان وشوکت بلند کرنے کے لیے کر رہے ہیں، یہ گائڈ وہاں کے مسلمانوں کے درمیان اتصال کے وسائل پیدا کرنے کا

معاون ہوگا، اور عرب حکومتوں کے سفیروں کو ان مسلمانوں سے باخبر کردے گا، جو شور، و ہنگامہ سے دور نہایت خاموشی کے ساتھ اپنے گھروں میں عربی زبان اور اسلامی امور کے متعلق خدمات انجام دے رہے ہیں،

اسلام کی بین الاقوامی جمعیۃ التعریف متعدد رسالے شائع کرنے کی تیاری کر رہی ہے، جن میں سے بعض کے نام یہ ہیں: اسلام کے بین الاقوامی تصورات، اسلام میں عورتوں کے حقوق، اسلام کا اقتصادی نظام، اسلام کے متعلق مستشرقین اور یورپین فلاسفہ کی رائیں، ہم مسلمان کیوں ہوئے؟ موجودہ تہذیب و تمدن پر اسلام کی فضیلت، غلام اور غلامی کے متعلق اسلامی نظریہ، اسلام اور مذہبی رواداری، عالمی اسلامی بھائی چارگی، اسلام اور جمہوریت، اسلام میں آزادی، اخوت اور مساوات، بعض مسلمان ہونے والے امریکن اور یورپین ماہرین کی رائیں، جمعیت نے ان رسالوں کو جمعیۃ التعریف الدولی کے سکریٹری ڈاکٹر محمد یوسف شوار بی کی ہدایت اور فرمائش کے مطابق شائع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

سفرنامۂ مصر و شام

۱۸۹۲ء میں علامہ شبلیؒ نے جو سفر کیا تھا، اس کے حالات و واقعات، یہ سفرنامہ اردو میں ممالک اسلامیہ کا سفرنامہ ہے جس میں ٹرکی، مصر اور شام کے علمی و تعلیمی و تمدنی حالات کی تصویر کھینچی ہے،

ضخامت ۱۴۶ صفحے قیمت ہے

منیجر

ادبیات

دعوتِ حق

از پروفیسر سید حسن صاحب صدر شعبۂ فارسی پٹنہ یونیورسٹی، پٹنہ

ساتھ دو حق کا کبھی اہلِ وفا تک پہنچو
دشتِ غربت میں چلو کرب و بلا تک پہنچو

گم ہوئی جاتی ہیں ظلمت میں خرد کی راہیں
تھام لو دستِ جنوں راہ نما تک پہنچو

دم گھٹا جاتا ہے تاریک فضاؤں میں یہاں
روشنی تیز کرو شمعِ ہدا تک پہنچو

مسئلے زیست کے پیچیدہ ہوئے جاتے ہیں
مردِ کامل سے ملو عقدہ کشا تک پہنچو

سایۂ بوم میں انسان ہوا رو بہ زوال
طالبِ اوج بنو بالِ ہما تک پہنچو

تم کو دھوکا ہے کہ دنیا ہوئی فردوس مثال
آنکھ کھولو تو ذرا چین و خطا تک پہنچو

باغ کا دورِ خزاں ہے جسے سمجھے ہو بہار
عندلیبوں کی غم انگیز صدا تک پہنچو

درسِ عرفاں کیلئے شمس و قمر ہیں موجود
ابنِ آذر کی نظر ہو تو خدا تک پہنچو

عمرِ جاوید کی تم کو بھی تمنا ہے اگر
خضر کے ساتھ رہو آبِ بقا تک پہنچو

آبِ زمزم سے دھلے داغِ معاصی سید
روح کو پاک کرو خاکِ شفا تک پہنچو

غزل

از جناب یعقوب بدایونی

کیے تسخیر دنیا میں زمین و آسماں ہم نے
بنایا ہے حقیقت میں جہانِ رشکِ جناں ہم نے

بڑھا دیں سرخیاں رنگینیٔ خونِ تمنا سے
مرتب اس طرح کی از سرِ نو داستاں ہم نے

زمانے میں ہماری شعلہ افشانی کا چرچا تھا
بمجبوری بدل ڈالا ہے اب طرزِ بیاں ہم نے

نہ کیوں آنسو چھلک آئیں یہ اجڑا دیکھ کر گلشن
انھی آنکھوں سے دیکھی تھی بہارِ گلستاں ہم نے

پہنچتے کس طرح منزل پہ دنیائے محبت میں
سمجھ رکھا تھا رہزن کو امیرِ کارواں ہم نے

جبینِ شوق نے عظمت بڑھا دی آستانے کی
بنایا ہے تمھارے آستاں کو آسماں ہم نے

ہمیں اے کم نظر سیلِ حوادث کیا ڈراتا ہے
سمجھ رکھا ہے طوفاں کو بھی اک موجِ رواں ہم نے

محبت اپنا شیوہ ہے محبت اپنی فطرت ہے
محبت کر کے دنیا کا لیا ہے امتحاں ہم نے

بچانے کیلئے کچھ زندگی پرور بہاروں کو
نشیمن پھونک ڈالا ہے برائے گلستاں ہم نے

کسی کے اک اشارے پر لٹا دی دولتِ ہستی
محبت میں کبھی سوچا نہیں سود و زیاں ہم نے

زمانے سے شکایت ہے نہ ان سے ہی شکایت ہے
کیا خود ہی دلِ آوارہ کو بے خانماں ہم نے

نہ چھوڑا عزم کا دامن زمانے کے مظالم پر
سہے کتنے ہی غم یعقوب زیرِ آسماں ہم نے

غزل

از جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

کچھ اس ادا سے عشق کے صدمے اٹھائیے
دل غم سے رو رہا ہو مگر مسکرائیے

راہِ وفائے عشق میں بڑھتے ہی جائیے
لیکن فریبِ دوریِ منزل نہ کھائیے

ہو جائیں حادثاتِ زمانہ بھی سرنگوں
اس طرح حادثاتِ زمانہ پہ چھائیے

ہر جذبۂ حیات کو دیکر شعورِ نو
خود زندگی کو پیار کے قابل بنائیے

ہو جس کی سادگی سے شکستِ غرورِ حسن
ایسا بھی اک فریب محبت میں کھائیے

غم بھی ہو جب حیات کا اک جزوِ لازمی
کیونکر غمِ حیات سے دامن بچائیے

فرصت کہاں ہو گریۂ بے اختیار سے
یہ تم نے کیا کہا کہ ذرا مسکرائیے

اللہ کتنی تیرہ و تاریک ہے حیات
جی چاہتا ہے شمعِ محبت جلائیے

جوہر تمام بزم جب سن کے جھوم اٹھے
یوں آج سازِ دل پہ غزل گنگنائیے

غزل

از جناب مولوی عثمان احمد صاحب جے پوری

عرصہ سے مجھ پہ اُن کی نگاہِ کرم نہیں
یعنی دلِ حزیں پہ وہ جور و ستم نہیں

صد شکر بتکدے سے تعلق نہیں رہا
اب تو خدا کی یاد ہے یادِ صنم نہیں

رہتی ہے اس میں ایک ہی تصویر ہر گھڑی
دل کا یہ آبگینہ ہے جامِ جم نہیں

میری جبینِ شوق ترے در پہ ہے جھکی
میری زباں پہ قصۂ دیر و حرم نہیں

خود دوسروں کے غم کو سمجھتا ہوں اپنا غم
دنیا میں اس سے بڑھ کے کوئی محترم نہیں

معدوم اس طرح سے ہوا لطفِ زندگی
محسوس ہو رہا ہے کہ جیسے وہ ہم نہیں

اب بھی اگرچہ ان سے تعلق ہے برقرار
وہ نامہ و پیام مگر دم بدم نہیں

کیا خوب کہہ گیا ہے جگر شاعرِ زمن
ان کا ستم بھی ان کی عنایت سے کم نہیں

اک تیرے آستاں کے سوا اے مرے خدا
عثمان کی جبیں کسی چوکھٹ پہ خم نہیں

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا نظام آراضی - از مفتی محمد شفیع صاحب، صفحات ۲۸۸ - کتابت و طباعت متوسط، ناشر ادارۃ المعارف، ڈاکخانہ دار العلوم متصل کورنگی، کراچی نمبر۳ قیمت مغیر

اسلام کے معاشی نظام میں اسکے نظام آراضی کو ایک بنیادی اہمیت حاصل ہے، مسلمانوں نے جتنے ممالک فتح کیے ان میں بغیر کسی استثناء کے جاگیردارانہ اور زمیندارانہ نظام رائج تھا، اس نظام میں اس نے ایک معتدل تبدیلی پیدا کی جس کی رو سے نہ تو ہر چیز قومی ملکیت قرار پائی اور نہ انفرادی ملکیت کو بے لگام چھوڑ دیا گیا، یہی وجہ ہے کہ جہاں جہاں اسلام کا قدم گیا دوسرے شعبوں کی طرح زراعت میں بھی غیر معمولی ترقی ہوئی، یہ افسوس کی بات ہے کہ جس کے تحت ایک ہزار برس تک دنیا کے اہم ملکوں کا نظام آراضی چلتا رہا اب اس نظام کو موجودہ معاشیات میں ایک جاگیردارانہ مردہ نظام کی طرح پڑھایا جاتا ہے اس میں خود ہمارا قصور بھی ہے کہ ہم نے دنیا کے سامنے کئی صدی سے نہ تو عملی اعتبار سے اس کا ثبوت دیا اور نہ علمی انداز پر اس پر خاطر خواہ کام ہوا، او صرف بیس پچیس برس کے اندر اس موضوع پر ضرور کچھ کام ہوا ہے، مگر یہ کام تحقیقی سے زیادہ صحافی انداز کا ہوا ہے اس لیے وہ سنجیدہ حلقوں کو زیادہ متاثر نہ کرسکا، مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی مرحوم نے کچھ کام شروع کیا تھا، مگر وہ پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکا، ان کے ایک شاگرد ڈاکٹر محمد یوسف الدین صاحب نے بھی اس موضوع پر اردو میں اچھا کام کیا ہے، مصر کے علماء میں سید قطب کی جامع تصانیف کے ساتھ اس کے بعض شعبوں پر شیخ ابو زہرہ اور عبد الوہاب خلاف وغیرہ نے باوزن کام کیا ہے

زیر تبصرہ کتاب بھی نظام آراضی پر ایک بڑی قیمتی دستاویز ہے، جسے مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے کئی برس کی جانکاہ محنت کے بعد مکمل کیا ہے، یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ نظام آراضی پر اردو زبان میں اس سے زیادہ تحقیقی اور معلوماتی کتاب نہیں لکھی گئی ہے، مولانا نے نہ صرف اسلام کے نظام آراضی پر گفتگو کی ہے بلکہ ہند و پاک میں مختلف عہدوں میں آراضی کا جو بند وبست ہوتا رہا ہے، اس پر بھی بڑی عالمانہ گفتگو کی ہے، آراضی ہند کی فقہی حیثیت پر مولانا جلال الدین تھانیسری کا عربی رسالہ بہت مشہور ہے، مولانا نے مزید وسعت کے ساتھ اس کی فقہی حیثیت پر گفتگو کی ہے، اس کتاب کی اشاعت پر مصنف کے ساتھ ادارۃ المعارف بھی قابل صد ستایش ہے،

مصابیح الاسلام - از گنگا پرشاد اپادھیائے، صفحات ۴۰۴، کتابت وطباعت متوسط،
ناشر ٹریکٹ وبھاگ آریہ سماج، چوک الہ آباد، قیمت صر

اس کتاب میں مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن پر مختلف حیثیتوں سے گفتگو کی ہے، کتاب کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف نے اسلام کا مطالعہ ضرور کیا ہے، مگر ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ انھوں نے "ننگی آنکھ" سے اس کا مطالعہ کیا ہے، غیر جانبدارانہ مطالعہ کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جس چیز کا مطالعہ کیا جائے اس میں اس کے مسلمات کو نظرانداز کر دیا جائے، یہ تو بجائے خود ایک جانب داری ہے، چنانچہ مصنف نے غیر جانبداری کے دعوی کے باوجود اسلام کے سارے مسلمات پر اسی انداز پر گفتگو کی ہے، جس انداز پر مستشرقین اور آریہ سماج کے لوگ کرتے ہیں، قرآن کو الہامی کتاب کہنا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ نعوذ باللہ آپ کا کلام ہے، اور آپ بہت بڑے ادیب تھے، کلمہ میں محمد رسول اللہ کا ٹکڑا مردم پرستی ہے، یا قیامت کا تصور غلط ہے، کعبہ کی طرف رخ کرنا غلط ہے، غرض یہ کہ سارے اسلامی معتقدات پر انھوں نے نہایت ہمدردانہ انداز میں تیشہ چلانے کی کوشش کی ہے، نہ جانے ان حضرات کو اسلام کے بارے میں خواہ مخواہ رائے زنی

کرنے اور دخل در معقولات کی کیا ضرورت پیش آجاتی ہے، اس کتاب سے نہ صرف مسلمانوں کی دلشکنی و دل آزاری ہوگی بلکہ اس سے کتنے فتنوں کے دروازے کھل جانے کا اندیشہ ہے، حکومت کو اس کتاب کی اشاعت پر خاص نظر رکھنی چاہئے۔

اسلامی حکومت کے نقش و نگار۔ از مولانا ظفیر الدین صاحب مفتاحی صفحات ۱۹۲،

کتابت وطباعت بہتر، ناشر مفتاحی اکیڈمی، مئو، اعظم گڈھ، قیمت :- عہ

اس رسالہ میں عہد صدیقی اور عہد فاروقی کے ان واقعات کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن سے ان کی حق پسندی اور خدا پرستی انفرادی زندگی تک محدود نہیں معلوم ہوتی ہے، بلکہ سارا نظام خلافت اس کے گرد گھومتا ہوا نظر آتا ہے، وہ ایک طرف اعلان حق اور نفاذ حق کے وقت ناقابل تسخیر قوت ارادی سے کام لیتے تھے، تو دوسری طرف جب دوسروں کی حقوق دہی اور حقوق طلبی کا مسئلہ سامنے آجاتا تھا تو وہ موم سے زیادہ نرم ہو جاتے تھے، ان واقعات کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کو دنیا نے کامیاب حکمراں ان ہی خصوصیت کی بنا پر تسلیم کیا ہے، مصنف نے عام لوگوں کے مطالعہ کے لیے یہ ایک اچھا سلسلہ شروع کیا ہے، امید ہے کہ یہ کتاب مقبول ہوگی۔

جہاں ہم ہیں۔ از غلام سرور صاحب صفحات ۹۲، کتابت وطباعت معمولی،

پتہ: صدر بازار، دانا پور، پٹنہ ضلع پٹنہ، قیمت عہ

یہ غلام سرور صاحب کی رودادِ قفس ہے، یہ کئی بار قید و بند کی سختیاں جھیل چکے ہیں، اس سے پہلے ان کی جیل کی ڈائری شائع ہو چکی ہے، اس کتاب میں انھوں نے جیل کے لیل و نہار کی تفصیل کی ہے، اس کے پڑھنے سے افسوس بھی ہوتا ہے اور عبرت بھی، اس میں قیدیوں کے اخلاق اور جیل خانہ کے عملہ کے کردار پر انھوں نے بڑی حقیقت پسندانہ گفتگو کی ہے، ان کی بددیانتی، شہوت پرستی اور بداخلاقی کے واقعات پڑھ کر انتہائی تکلیف ہوتی ہے، گویہاں مجرموں کی دنیا آباد ہوتی ہے،

نگران میں اکثر کا ضمیر کردہ یا ناکردہ گناہ پر پشیمان ہوتا ہے، پھر یہاں کسی وقتی کا ماحول بھی ہوتا ہے، اس لیے ان کی اصلاح بہت آسان بھی ہے، بشرطیکہ خود جیل کا عملہ اپنے کردار سے ان کے ذوق گناہ کو مہمیز نہ لگائے، کتاب مطالعہ کے لائق ہے،

اسالیب میر - از محمد عبد الرشید ایم اے، ضخامت ۸۰ صفحے، کتابت وطباعت معمولی

پتہ: ریٹائرڈ لکچرر، ضیاء منزل محلہ پیرزادہ، مراد آباد

میر کی شاعری، اسلوب اور ان کے تغزل پر ادھر چند برسوں کے اندر کافی کام ہوا ہے، اسالیب میر بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس میں مصنف نے میر کے اسلوب پر بڑی طویل گفتگو کی ہے، ان کے خیال میں ابتک میر کی شاعری پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ان کے اسلوب کے بارے میں بہت کم اعتنا کیا گیا ہے، ان کے خیال میں اسکول اور کالج میں عام طور پر اردو ادب کی تعلیم کا جو طریقہ رائج ہو گیا ہے، اس میں تربیت ذوق اور سخن سنجی تقریباً مفقود ہے، اسلیے طلبہ میں ادب کا ذوق نہیں پیدا ہوتا، انھوں نے میر کے اسلوب پر اسی نقطۂ نظر سے لکھا ہے، ان کے نزدیک میر یاسیات کے نہیں بلکہ طنزیات کے امام ہیں، مگر انکا طنز ومزاح اتنا بلیغ ہوتا ہے کہ ہر شخص کی نظر وہاں تک نہیں پہنچتی، مصنف کی رائے سے اختلاف کی گنجائش تو ہے مگر ان کی یہ کوشش قابل ستائش ہے،

پھول اور چراغ - مرتبہ سید اقبال احمد صاحب، ۷۰ صفحے، کتابت وطباعت بہتر، ناشر شیراز ہند پبلشنگ ہاؤس $\frac{93}{152}$ رضوی خاں، جونپور،

مشرقی اضلاع کے مشہور شاعر شفیق جونپوری مرحوم کے متعدد مجموعہ ہائے کلام شائع ہو چکے ہیں، انکا کلام ایک طبقہ میں کافی مقبول ہے، خاص طور پر انکی غزل گوئی سے لوگوں نے اچھی خاصی دلچسپی لی ہے، انھوں نے تقریباً ہر صنف میں طبع آزمائی کی ہے، مگر انکی شاعری کا اصل میدان غزل ہے جس میں انھوں نے کافی زور مارا ہے اور وہ کامیاب بھی ہیں، شفیق صاحب کی شاعری کے بارے میں ارباب نظر کی جو رائیں ہیں وہ بھی مرتب نے شروع میں شامل کر دی ہیں، امید ہے کہ یہ انتخاب مشتے نمونہ از خروارے کا مصداق ہوگا،

م، ع

فارم ۱۷

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستان
پتہ	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	" "
قومیت	....
پتہ	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نام اڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں،

صدیق احمد

جلد ۹۷ ماہ ذی الحجہ ۱۳۸۵ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۶ء عدد ۴

مضامین

شذرات — سید صباح الدین عبدالرحمٰن — ۲۴۴-۲۴۲

مقالات

عدالتی فیصلوں میں قرائن اور ذاتی علم کا دخل — جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی — ۲۶۲-۲۴۵

مسئلۂ جبر و اختیار اور اردو شاعری — جناب مرزا اصغر علی بیگ ایم اے لکچرار عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن — ۲۸۳-۲۶۳

حافظ ابوداؤد طیالسی اور ان کی مسند — جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین — ۲۹۹-۲۸۴

نواب عبدالعزیز خاں عزیز اور ان کا کلام — جناب ڈاکٹر سید لطیف حسین صاحب ادیب — ۳۱۲-۳۰۰

مناقب الاصفیاء — جناب سید شاہ علی ارشد صاحب اشرفی البلخی الشیعبی بہار شریف — ۳۱۶-۳۱۳

مطبوعات جدیدہ — م ۔ ح — ۳۲۰-۳۱۷

ضروری اعلان

پاکستان کے خریداران معارف اپنا چندہ بینک میں جمع کرکے اس کا ڈرافٹ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی کے نام ارسال کریں۔ اگر چندہ کا ڈرافٹ نہ بھیج سکیں تو حسب ذیل پتہ پر ساڑھے آٹھ روپئے جمع کرکے اس کے وصول ہونے کی رسید دارالمصنفین اعظم گڈھ بھیج دیں تو معارف ان کے نام جاری کر دیا جائے گا۔

جناب سخی احمد صاحب ہاشمی، لکچرار اردو سندھ یونیورسٹی حیدرآباد سندھ۔

منیجر

شذرات

پاکستان سے انگریزی میں جو رسالے اور کتابیں دار المصنفین کو موصول ہوتی رہی ہیں، ان کو دیکھکر اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں انگریزی میں قابل قدر مقالہ نگاروں اور مصنفوں کی تعداد برابر بڑھتی جارہی ہے متحدہ ہندوستان میں انگریزی میں مسلمان مقالہ نگاروں اور مصنفوں کی بڑی کمی محسوس ہوتی تھی لیکن پاکستان میں اب یہ کمی بڑی حد تک دور ہوگئی ہے، اور یہ دیکھکر خوشی ہوئی کہ ان میں سے بعض رسائل اور مطبوعات میں اسلامیات سے متعلق مفید تحقیقات اور معلومات پیش کیجانے کی کوشش ہورہی ہے۔

لاہور میں پاکستان فلاسیفیکل کانگریس نے جناب ام۔ام۔شریف کی نگرانی میں بہت سی اہم کتابیں شائع کی ہیں، انھوں نے خود کئی کتابیں، مثلاً اسلامی افکار، ان کی ابتدا، اور کارنامے، اقبال اور ان کے افکار، اسلامی اور تعلیمی مطالعات، جمالیاتی پہلوؤں کا مطالعہ وغیرہ لکھیں، ان میں ان کی گہری فکر و نظر کے ساتھ اسلامی افکار کے بہت سے نئے پہلو واضح طریقہ پر سامنے آجاتے ہیں، اس کانگریس کے لیے جناب بشیر احمد ڈار صاحب نے بھی کئی کتابیں لکھی ہیں، جن میں قرآنی اخلاقیات، اقبال اور کانٹ کے بعد کی مذہبی تعلیم وغیرہ کی ذاتی کوشش قابل ذکر ہیں، انھوں نے گلشن راز اور بندگی نامہ کا انگریزی ترجمہ بھی کیا، ان کے علاوہ اس کانگریس کی طرف سے فلسفۂ زندگی، فطرت جمال، پاکستان کی فلسفیانہ سرگرمیاں، مسلم فلسفہ کے مطالعات، تاریخ کا فلسفہ، دلائل اور عقائد کے مطالعات، فرد اور کلچر، دوسروں کے ذہن کی معلومات، وجود کا تخیل وغیرہ جیسی مفید اور پرمغز تصانیف شائع ہوئی ہیں، امام غزالی کی

ہنا ز اتفلاسفہ کا انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا گیا ہے، اس کانگریس کا ترجمان ایک انگریزی سہ ماہی رسالہ پاکستان فلاسفیکل جرنل ہے، جس کے بلند مضامین کے متعلق یقین ہے کہ وہ بیرونی ممالک میں بھی شوق سے پڑھے جاتے ہوں گے، دسمبر ۱۹۶۵ء میں جناب ام، ام شریف کی وفات سے حضرت پاکستان فلاسفیکل کانگریس ان کی خدمات سے محروم ہو گئی بلکہ دنیائے فلسفہ کی ایک اہم شخصیت جاتی رہی، امید ہے کہ ان کے بعد بھی یہ کانگریس اپنے مفید علمی کارناموں سے علم و فن کی شاندار روایت بنانے میں مشغول رہے گی،

اقبال اکیڈمی پاکستان کراچی سے ابتک اس کے سہ ماہی رسالہ اقبال ریویو کی چودہ جلدیں نکل چکی ہیں، اس میں اقبال کے ذاتی افکار کے ساتھ ساتھ اُن تمام علوم و فنون کا تنقیدی مطالعہ بھی ہوتا ہے، جن سے اقبال کو دلچسپی تھی، یہ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں شائع ہوتا ہے، اس کے مضامین اپنے اعلیٰ معیار، سنجیدہ طرز نگارش اور بلندی فکر کے لحاظ سے ہر طرح کی ستایش کے مستحق ہیں، ابتک اس اکیڈمی کی طرف سے اقبال پر کوئی مستقل کتاب تو شائع نہیں ہوئی ہے لیکن اس رسالہ میں اقبال پر جتنے مضامین شائع ہوئے ہیں ان کو جمع کر دیا جائے تو کئی جلدوں پر مشتمل ہونگے جو اقبالیات کے حلقے میں بہت دلچسپی سے پڑھے جائینگے،

انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر لاہور سے بھی کئی کتابیں موصول ہوئی ہیں، ان میں جناب افضل اقبال کی کتاب "ڈپلومیسی ان اسلام" اپنی نوعیت کے لحاظ سے نہ صرف قابل قدر بلکہ دلچسپ اور پُر از معلومات بھی ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی کے جو خاص خاص رخ دکھائے گئے ہیں، انکو قلمبند کرتے وقت لائق مصنف نے ایک اچھے سیرت نگار کے قلم کی دل آویزی اور دلکشی پیدا کر دی ہے، اس ادارہ کی طرف سے اقبال کے جاوید نامہ کا انگریزی ترجمہ بھی شائع ہوا ہے، مترجم شیخ محمود احمد صاحب ہیں، اسکی مطبوعات

میں سے دروازہ کی کنجی (Key To The door) میں ایک نو مسلم انگریز نے بہت ہی موثر طریقہ پر اپنے اسلام قبول کرنے کی داستان لکھی ہے، بشیر احمد ڈار صاحب کی کتاب "سر سید کے مذہبی خیالات" بھی اسی ادارہ کی طرف سے شائع ہوئی ہے، جس میں سید احمد خاں کے مذہبی افکار کے ناقدانہ مطالعہ کے ساتھ انیسویں صدی میں مسلمانوں کے سیاسی اور معاشرتی حالات کا تجزیہ بھی ہے۔

پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی اپنے لائق سکریٹری ڈاکٹر معین الحق کی نگرانی میں جو مفید کام انجام دے رہی ہے، اس کا ذکر معارف میں پہلے آچکا ہے، اس کی مزید خدمات کا ذکر آئندہ بھی کیا جائیگا، شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور نے انگریزی میں ابتک جتنی کتابیں شائع کی ہیں ان سے اسلامیات کے ذخیرے میں بڑا قیمتی اضافہ ہوتا رہا ہے، اور اب وہ اسلامی دنیا کے اہم ناشروں میں شمار کیے جاتے ہیں، ان کی جو نئی مطبوعات موصول ہوئی ہیں ان میں ایک امام غزالی کی احیاء علوم الدین کے حصہ کتاب قواعد العقائد کا انگریزی ترجمہ ہے، مترجم بیروت کے اہل قلم ان۔ امین فارس ہیں، دوسری کتاب الشافعیہ رسالہ کے ابواب الناسخ والمنسوخ کا انگریزی ترجمہ ہے، جس کو واشنگٹن کے خلیل آئی سیمن نے کیا ہے، تیسری کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات پر ہے، جس کے مصنف فدا حسین ملک ہیں،

---

۲۰ مارچ ۱۹۶۶ء کو دہلی میں ڈاکٹر ذاکر حسین نائب صدر جمہوریہ کی صدارت میں نذر عرشی کی تقریب منائی گئی، اسمیں ملک کے مشہور اہل قلم اور غالبیات کے ماہر جناب امتیاز علی عرشی کی اکسٹھویں سالگرہ کے موقع پر انکی علمی خدمات کے صلہ میں انکو ایک کتاب پیش کی گئی، جس میں انکے علمی کارناموں کے ذکر کے علاوہ ملک کے مشہور اہل قلم کے تحقیقی اور علمی مضامین بھی ہیں، اسکے روح رواں جناب مالک رام صاحب تھے جنکی خوش سلیقگی سے یہ مجلس بہت ہی پررونق اور کامیاب رہی، دعا ہے کہ جناب عرشی علم و فن کی خدمت کے لیے تادیر زندہ اور تندرست رہیں۔ آمین۔

مقالات

عدالتی فیصلوں میں قرائن اور ذاتی علم کا دخل

از جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

اسلامی قانون نے عدالتی فیصلوں میں جہاں بہت سی مثبت اور منفی قیدیں لگائی ہیں وہیں حاکم اور قاضی کے لیے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ وہ فیصلہ کرتے وقت معاشرہ کے اعراف وعادات اور قرائن کو نظرانداز نہ کریں، ورنہ ان کا نہ صرف صحیح فیصلہ پر پہنچنا مشکل ہوگا بلکہ اس سے بہت سے لوگوں کی حق تلفی کا امکان بھی ہے، اس سلسلہ میں اسلامی قانون میں یہ بحث بھی آئی ہے کہ خود حاکم اور قاضی اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر بھی کوئی فیصلہ کرسکتا ہے یا نہیں،

عموماً عدالتی فیصلے گواہی اور شہادت کی بنیاد پر کیے جاتے ہیں اور یہ کسی چیز کے حق وناحق ہونے کے ثبوت کا ایک موثر ذریعہ اور قرینہ ہے، چونکہ کسی واقعہ کے بارے میں حاکم کا ذاتی علم بھی فیصلہ تک پہنچنے میں معین ثابت ہوتا ہے، اس لیے بعض ائمہ اسے بھی قرائن ظاہرہ میں شمار کرتے ہیں، عادات وقرائن اور ذاتی علم کا عدالتی فیصلوں پر کیا برا یا اچھا اثر پڑسکتا ہے اس کی تھوڑی سی تفصیل کیجاتی ہے،

قرائن عرفیہ قرائن جمع ہے قرینہ کی، قرینہ سے مراد وہ ظاہری علامات اور نشانات ہیں جو کسی غیر واضح چیز پر دلالت کرتے ہیں، یہ دلالت کبھی بالکل قطعی ہوتی ہے اور کبھی محتمل، قرائن دو طرح کے ہوتے ہیں، قرائن عرفیہ اور قرائن عقلیہ، قرائن عقلیہ یہ ہیں قرینہ اور اس کے مدلول کے درمیان ایسی نسبت ہمیشہ قائم رہتی ہے

جس سے عقل ایک ہی نتیجہ پر پہنچتی ہے، جیسے چوری کا مال کسی بدنام چور کے پاس ہونا اس بات کا کھلا ہوا قرینہ ہے کہ یہ اس کا نہیں بلکہ چوری کا ہے، اور قرینہ عرفیہ یہ ہے کہ قرینہ اور اس کے مدلول کے درمیان کا تعلق عرف عادت پر مبنی ہو، یعنی ان کا عدم و وجود عرف و عادت کے تابع ہو، جب وہ موجود ہو تو موجود ہو اور اگر وہ بدل جائے تو قرینہ بھی بدل جائے، جیسے کسی مسلمان کے پاس قربانی سے پہلے بکری کا خریدنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس نے قربانی ہی کی نیت سے بکری خریدی ہے، یا کسی سونار کا انگوٹھی خریدنا اس بات کی ظاہری علامت ہے کہ وہ اس تجارت کی غرض سے خریدا ہے لیکن اگر اس مسلمان کی جس نے بکری خریدی ہے عام طور پر قربانی کرنے کی عادت نہ ہو، اور سونار بنی ہوئی چیزوں کی تجارت نہ کرتا ہو تو اس عادت کی وجہ سے وہ اس کلیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائیگا، یعنی پہلی صورت میں قرینہ عرفی کی وجہ سے اس معاملہ کا وہ حکم تھا اور دوسری صورت میں قرینہ عرف کی وجہ سے یہ حکم ہوگا۔

قرائن عرفیہ اور عدالتی فیصلے فقہ اسلامی ان قرائن کا فیصلوں میں لحاظ اس لیے کرتی ہے کہ انکی حیثیت ادلہ مثبتہ کی سی ہوتی ہے، مثلاً کوئی شخص کسی گھر سے مشکوک حالت میں نکلتے ہوئے دیکھا جائے اور اس کے ہاتھ میں چھرا ہو اور وہ خون سے لت پت ہو، اور گھر کے اندر ایک مقتول تڑپ رہا ہو تو اس نکلنے والے شخص کو اس مقتول کا قاتل سمجھا جائے گا، گویا اس مشکوک حالت میں نکلنا اس بات کا کھلا ہوا قرینہ ہے (دلالت مثبتہ) ہے کہ وہ اس کا قاتل ہے۔

لیکن یہ قرینہ اگر بالکل قطعی نہ ہو بلکہ گمان غالب قسم کا ہو تو اسے بھی فقہاء دلیل بناتے ہیں، مگر اس کے لیے دوسرے دلائل کی ضرورت بھی ہوتی ہے، تنہا یہ قرینہ کافی نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کی دلالت بالکل قطعی نہیں ہوتی، چنانچہ فقہا شہادت نہ ہونے کی صورت میں فریقین سے قسم لیکر فیصلہ کرنے کے قائل ہیں، اسی طرح عدالتوں میں بہت سے ایسے دعوے آتے ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں ہوتی، ایسے دعووں کے بارے میں اگر حاکم قرائن عرفیہ سے یہ سمجھ لے کہ دعوی سرے سے غلط ہے تو اسے دعوی خارج کر دینے کا حق ہے، مثلاً ایک غریب آدمی ایک شخص پر

یہ دعوی کرے کہ میرے ایک لاکھ روپئے اس کے ذمہ ہیں، تو حاکم عدم صحت کے اس ظاہری قرینہ کی بنیاد پر اس معاملہ کو خارج کرسکتا ہے، اور اس کا فرض ہے کہ وہ اس کی صحت و عدم صحت کے بارے میں معلومات فراہم کرکے پھر دعوی کی سماعت کرے، بحر الرائق میں امام محمدؒ سے یہ رائے منقول ہے کہ ایک غریب آدمی جس کے گھر میں کچھ نہ ہو، ایک ایسا غلام اس کے ہاتھ لگ جائے جس کے پاس بیس ہزار دینار ہوں تو اب کوئی ایسا آدمی جو خود مالدار ہو غلام کا دعوی کرے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا، اسی بنا پر امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی تیس سال تک کسی عذر کے بغیر اپنے حق کا دعوی نہ کرے تو اس کا حق باطل ہوجائے گا،

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ قرائن بسا اوقات شہادت و اقرار پر بھی قابل ترجیح ہوتے ہیں،

ولم يزل حذاق الحكام والولاة	ماہر حکام اور امرا لوگوں کے حقوق اپنی فراست
يستخرجون الحقوق بالفراسة	اور ظاہری قرائن سے معلوم کرلیا کرتے تھے
والامارات فاذا ظهرت لم يقدموا	جب یہ چیز ظاہر ہوجاتی تھی تو اس کے مقابلہ میں
عليها شهادة تخالفها ولا اقرارا	شہادت و اقرار کو بھی ترجیح نہیں دیتے تھے،
وقد صرح الفقهاء كلهم بان	چنانچہ تمام فقہا نے تصریح کی ہے کہ جب گواہوں
الحاكم اذا ارتاب بالشهود	کی گواہی میں شبہہ ہوجائے تو ان کو الگ کرکے
فرقهم وسألهم كيف تحملوا	جرح و سوال کرے کہ کس وجہ سے تم شہادت
الشهادة واين تحملوها وذلك	کے لیے آئے ہو، کہاں سے یہ بات
واجب عليه متى عدل عنه	تمھیں معلوم ہوئی ہے، یہ اس کے اوپر واجب ہے
ثم وجار في الحكم	اگر وہ اس سے عدول کریگا تو گنہگار ہوگا اور فیصلہ میں زیادتی کریگا
وكذلك اذا ارتاب بالدعوى	اسی طرح جب اسے دعوی کے بارے میں شبہہ ہو
سأل المدعي عن سبب الحق	تو وہ مدعی سے حق کے سبب اور کہاں سے

وان کان و نظر فی الحال ھل تقتضی صحۃ ذالک[1]
اسے یہ حاصل ہوا ہے سوال کرے اور حالات کا جائزہ لیکر دعوی کی صحت کا اندازہ کرے۔

ہم اس کی دو ایک مثالیں اور دیتے ہیں جن سے اس کی مزید وضاحت ہو جائے گی،

۱- جب میاں بیوی کے درمیان گھر کے بعض سامانوں کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ یہ میاں کے ہیں یا بیوی کے اور ان میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت و شہادت نہ ہو تو جو چیزیں عادۃً مرد کے استعمال میں آتی ہیں، مثلاً تلوار، بندوق اور مردانے کپڑے وغیرہ، ان کے بارے میں قسم لے کر مرد کے حق میں فیصلہ دیدیا جائے گا، اور جو چیزیں عورتوں کے استعمال کی ہوتی ہیں مثلاً زنانے کپڑے اور سامان زیبائش وغیرہ، وہ ان کو دلا دیے جائیں گے، اور یہ فیصلہ عادتِ استعمال کے قرینہ کی بنا پر کیا جائے گا، اگرچہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ دونوں ان سب کے مالک ہوں، جیسا کہ عام طور پر گھر کی ضروریاتِ زندگی کے بارے میں ہوتا ہے، مگر یہ فیصلہ اس وقت ہوگا جب ان میں سے کوئی ان چیزوں کا جو دوسرے فریق کی استعمال کی ہیں، خود تاجر یا صانع نہ ہو، اگر ایسا ہوگا تو قرینہ کے بدل جانے کی وجہ سے اب ہر شخص کی ملکیت اس کے مشغلہ کے لحاظ سے تسلیم کر لیجائے گی، مثلاً زیور خالص عورتوں کے استعمال کی چیز ہے، اس کے بارے میں اگر میاں بیوی میں اختلاف ہو اور شہادت نہ ہو اور مرد اس کا تاجر ہو تو قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے گا، اگر یہ چیزیں ایسی ہیں جو دونوں کے استعمال کے لائق ہیں اور کسی کے پاس شہادت نہیں ہے، مثلاً فرش و فروش یا روپیہ پیسہ اور کھانے پینے کا اسٹاک وغیرہ، تو ان کے بارے میں پہلے مرد کی بات کو ترجیح دیجائیگی کیونکہ گھر کا اصل ذمہ دار وہی ہے، یعنی قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

۲- اسی طرح ایک آٹے سے لدی ہوئی کشتی کی ملکیت کے بارے میں ملاح اور آٹے کے تاجر

[1] الطرق الحکمیہ ص ۲۴

کے درمیان اختلاف ہو جائے اور دونوں میں سے کسی کے پاس شہادت نہ ہو تو ابتداءً آٹے کا فیصلہ تاجر کے حق میں اور کشتی کا ملاح کے حق میں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے خلاف شہادت و ثبوت نہ گذر جائے۔

اس طرح شہادت کی عدم موجودگی میں تمام قرائن عرفیہ کو فقہا نے مرجحات اولیہ میں شمار کیا ہے جس کی بنیاد پر فریقین میں سے کسی ایک سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ امام مالکؒ وغیرہ کا عام مسلک یہی ہے، چنانچہ صاحب تبصرہ نے مالکیوں کے مسلک کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کسی عطار اور تاجر چرم کے درمیان مشک اور چمڑے کی ملکیت میں اختلاف ہو جائے یا کسی عورت اور مرد کے درمیان کسی اسلحہ مثلاً بندوق تلوار وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہو جائے، یا کسی عالم اور لوہار کے درمیان جبہ اور بھاٹی کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قرائن عرفیہ کی بنیاد پر قسم لیکر ہر شخص کی حیثیت اور اس کے مشغلہ کے لحاظ سے فیصلہ کر دیا جائے گا یعنی مشک کا عطار کے حق میں، چمڑے کا تاجر چرم کے حق میں، بندوق کا مرد کے حق میں، جبہ کا عالم کے اور بھاٹی کا لوہار کے حق میں فیصلہ ہوگا، البتہ شوافع کا عام مسلک یہ ہے کہ قرائن عرفیہ کوئی چیز نہیں ہیں، بلکہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے تحت فیصلہ کیا جائے گا یعنی مذکورہ بالا صورتوں میں ان کے نزدیک جس سے شہادت مل جائے گی فیصلہ اس کے حق میں ہوگا، اگر دونوں میں سے کوئی شہادت نہیں دیتا ہے تو دونوں سے قسم لیکر سامان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ شوافع کے اس استدلال پر حنفی اور مالکی فقہا نے بڑی رد و کد کی ہے، امام ابن قیمؒ اس کی تفصیل کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں :-

تارۃ تکون قرائن ظاھرۃ یحکم	کبھی ظاہری قرائن کی بنا پر قسم لیکر مدعی کے
بھا للمدعی مع یمینہ کما اذا	حق میں فیصلہ دیدیا جاتا ہے، مثلاً ایک
تنازع الخیاط والنجار فی الآت	درزی اور بڑھئی کے درمیان پیشہ کے آلات کے

صناعتهما حكم بكل آلة لمن
تصلح له عند الجمهور وكذلك
اذا تنازع الزوجان في متاع
البيت حكم للرجل بما يصلح
له وللمرأة بما يصلح لها ولم
ينازع في ذلك الا الشافعي فانه
قسم عمامة الرجل وثيابه بينه
وبين المرأة وكذلك قسم
خف المرأة وحلقها ومغزلها
بينها وبين الرجل واما الجمهور
مالك واحمد وابي حنيفة
فانهم نظروا الى القرائن الظاهرة
والظن الغالب الملتحق بالقطع
في اختصاص كل واحد منها
بما يصلح له

الطرق الحكمية

وقضى رسول النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه من بعده بالعلامات في

بارے میں اختلاف ہو جائے تو جس کے
پیشہ کے جو چیز مناسب ہوگی اس کو وہ دلائی
جائیگی، جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے، اس طرح
اگر میاں بیوی کو گھر کے مستعمل سامان کے
بارے میں اختلاف ہو جائے تو وہ سامان
جو مرد کے لائق ہوگا تو وہ اس کو دیدیا جائیگا
اور جو عورت کے لائق ہوگا وہ عورت دیا
جائے گا، اس بارے میں بجز امام شافعی
کے اور کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے، ان کے
نزدیک تو مرد کا عمامہ اور کپڑا بھی دونوں کے
درمیان تقسیم ہوگا، اس طرح عورت کا موزہ
انگوٹھی، کرتے، اور چرخہ دونوں کے درمیان
تقسیم کر دیا جائے گا، لیکن جمہور فقہاء مثلاً
امام مالک، امام احمد، امام ابو حنیفہ رحمہ
ظاہری قرائن پر نگاہ کر کے اور ظن غالب کی
بنا پر جس سے قطعی طور پر یہ واضح ہوتا ہو کہ جو چیز
جس کے لائق ہو وہ اسے دیدی جائے،
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد
صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ظاہری علامات

الاحکام وجعلوا بینة لها کما	اور قرائن کا ہمیشہ لحاظ کیا ہے اور اس کو
اعتبرا لعلامات فی اللقطة وجعل	اسی طرح بینہ سمجھا ہے جس طرح گم شدہ
صفة الواصف آیة علامة علی	چیز کی صفت بیان کرنے والے کو سچا سمجھکر
صدقه وانها له .... وجعل	اس کو وہ چیز دیدی جاتی ہے، اسی بنا پر
الصحابة رائحة الخمر وقیئه	صحابہ کرام نے شراب کی بد بو اور اس کی قے
لها آیة وعلامة علی شربها	کو شہادت اور اقرار کا مقام دے کر
بمنزلة الاقرار والشاهدین	شراب پینے والے کو سزا دی ہے۔

اسی طرح متعدد مثالیں دے کر آخر میں لکھتے ہیں،

وهذا فی الشریعة اکثر من ان	اس طرح کی بے شمار مثالیں جس کا احاطہ
یحصر فیستو فی شواهده فمن	کرنا مشکل ہے، شریعت میں موجود ہیں
اهدر الامارات والعلامات	تو جو بھی ان قرائن اور علامات کو بالکلیہ
فی الشرع بالکلیة فقد عطل	نظر انداز کر دیگا وہ بہت سے احکام شریعت کو
کثیراً من الحقوق (ص ۹۹)	معطل کر دیگا اور بہت سے حقوق ضائع کر دیگا

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ تو ایک قدم آگے بڑھا کر فرماتے ہیں کہ بینہ کے لفظ کو صرف شہادت پر محمول کرنا ہی غلط ہے، یہ اصطلاح متاخرین نے بنالی ہے، ورنہ کتاب وسنت اور حضرت عمرؓ کے زمانِ خلافت میں البینہ کا یہ مفہوم نہیں ہے، یہاں انہی کے الفاظ سے اس کی مزید وضاحت کیجاتی ہے۔

البینة فی کلام الله ورسوله	قرآن وحدیث اور صحابہ کے اقوال میں بینہ
وکلام الصحابة اسم لکل مایبین	نام ہے ہر اس چیز کا جو حق کو ظاہر کردے
الحق فهی اعم من البینة فی اصطلاح	یہ مفہوم فقہا کی اصطلاح جس میں بینہ کو

الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين
او الشاهد واليمين ولا تجري في
الاصطلاح ما لم يتضمن حمل
كلام الله ورسوله عليه
فيقع بذلك الغلط في فهم
النصوص وحملها على غير مراد
المتكلم منها وقد حصل بذلك
للمتأخرين اغلاط شديدة في
فهم النصوص ونذكر من ذلك
مثالا واحدا وهو ما نحن فيه
البينة فانها في كتاب الله اسم
لكل ما يبين الحق كما قال تعالى
لقد ارسلنا رسلنا بالبينات
وقال وما ارسلنا من قبلك
الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
بالبينات وقال وما تفرق الذين
اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم
البينة وقال قل اني على

دو شاہد یا شاہد و یمین کے لیے مخصوص کر دیا
گیا ہے، سے زیادہ عام اور جب کوئی اصطلاح
کلام الٰہی اور کلام رسول کے مفہوم کو متضمن
نہ ہو تو اس کو کسی خاص گوشہ تک محدود
نہیں ہونا چاہیے، ورنہ اس سے نصوص کے
مفہوم میں غلطی واقع ہوگی، اور متکلم کی مراد
کے خلاف وہ محمول ہوگی، اور اس سلسلہ
میں متاخرین سے بہت شدید غلطیاں ہوئی
ہیں، ہم اس کی ایک مثال ذکر کرتے ہیں
اس لیے کہ اس وقت ہمارے سامنے لفظ بینہ ہی ہے
یہ لفظ کتاب اللہ میں ہر اس چیز کے لیے بولا جاتا ہے
جس سے حق ظاہر ہو جائے، قرآن میں ہے کہ
ہم نے رسولوں کو بینات دے کر بھیجا، اگر بینات
سے واقف نہیں ہو تو اہل علم سے پوچھو!
اہل کتاب بینہ کے بعد ہی متفرق ہوئے
تو کہہ کہ میں اپنے رب کی طرف سے بینہ پر ہوں،
قرآن میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں
کہ لفظ بینہ دو شاہدوں کے لیے مخصوص
نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ میں تو اسی مفہوم

بینة من ربی وقال وهذا الکثیر
لم یختص لفظ البینة بالشاهدین
بل ولا استعمل فی الکتاب فیهما
البینة اذا عرف هذا فقول النبی
صلی اللہ علیہ وسلم البینة للمدعی الک بینة وقول عمر البینة
علی المدعی والیمین علی من انکر
ان کان هذا قد روی مرفوعاً
المراد بہ ان ما یبین الحق من
شهود او دلالة فان الشارع
فی جمیع المواضع یقصد ظهور
الحق بما یمکن ظهوره بہ من البینات
التی هی ادلة علیه وشواهد له
ولا یرد حقا قد ظهر بدلیله
ابداً فیضیع حقوق اللہ وعباده
ویعطلها ولا یقف ظهور الحق
علی امر معین لا فائدة فی تخصیصه
به مع مساواة غیره فی ظهور
الحق او رجحانه علیه ترجیحا
لا یمکن جحده ودفعه

میں استعمال ہی نہیں ہوا ہے، جب یہ بات
معلوم ہوگئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا مدعی سے یہ ارشاد کہ تمھارے پاس کوئی
شہادت ہے یا حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ مدعی پر
شہادت اور مدعا علیہ پر قسم ہے، اس سے
مراد یہ ہے کہ تمھارے پاس گواہ یا کوئی چیز ہے
جس سے حق واضح ہو سکے، شارع کی مراد
ان بینات کے ذریعہ امکان بھر حق کا ظاہر کردینا
ہے، اس لیے یہ بینات ہی ظہور حق کے شواہد و
ذرائع ہیں، اور آپ اس حق کو رد نہیں کرسکتے
تھے جو دلیل سے ظاہر ہو جائے، اس لیے کہ
اس سے بہت سے حقوق اللہ اور حقوق العباد
ضائع ہو جائیں گے، اور یہ ظہور حق کسی مخصوص
صورت میں منحصر نہیں ہے، اس کو کسی مخصوص
صورت میں محدود کر دینے سے کوئی فائدہ
نہیں ہے، جبکہ ظہور حق کے دوسرے ذرائع
اسی کے مساوی موجود ہیں، جس سے
انکار کرنا ممکن نہیں ہے۔

امام ابن قیمؒ نے اس کی ایک مثال دی ہے کہ ایک شخص کے سر پر ایک عمامہ ہے اور ایک عمامہ وہ ہاتھ میں لیے ہوئے ہے، اور اس کے پیچھے ایک ایسا شخص جس کی عادت ننگے سر رہنے کی نہیں ہے، مگر ننگے سر اس کے پیچھے دوڑ رہا ہے، گویا وہ اپنا عمامہ مانگ رہا ہے، تو اب محض قبضہ پر نظر رکھی جائے تو عمامہ جس کے ہاتھ میں ہے اس کا ہے، اگر صورت حال کو سامنے رکھا جائے تو ہر شخص اس قبضے کے بجائے عمامہ کا فیصلہ دوسرے شخص کے حق میں کرے گا، یہ مثال دے کر وہ لکھتے ہیں:۔

فالشارع لم یھمل مثل ھذہ البینة	تو شارع اس طرح کے بینہ اور دلالت کو
والدلالة ویضیع حقا یعلم کل	نہیں چھوڑ سکتا، اگر وہ ایسا کریگا تو ایک ایسے
احد ظھورہ وحجته بل لما ظن	حق کو ضائع کریگا جس کا ظاہر ہونا اور جس کی
ھذا من ظنه ضیعوا طریق الحکم	دلیل ہر شخص جانتا ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ جو اس
فضاع کثیر من الحقوق لتوقف	اس طرح بینہ کو ترک کر دینے کا خیال رکھتا ہے
ثبوتھا عندھم علی طریق معین	وہ فیصلہ کے طریقہ ہی سے واقف نہیں ہے
وصار الظالم الفاجر ممکنا من	تو ایسے لوگوں کے ثبوت و شہادت کی ایک
ظلمه وفجورہ فیفعل ما یرید	مخصوص فکر پر جمے رہنے کی وجہ سے بہت سے
ویقول لا یقوم علی	حقوق پامال ہو جاتے ہیں، اور ایک ظالم
شاھدان اثنان فضاعت حقوق	فاجر اس پوزیشن میں ہو جاتا ہے کہ وہ یہ کہکر
کثیرة لله ولعبادہ وحینئذ	جو چاہے کرے کہ ہمارے خلاف تو شہادتیں
اخرج الله امر الحکم العلمی عن	موجود نہیں ہیں تو اس طرح خدا اور بندوں کے
ایدیھم وادخل فیه من امر	نہ جانے کتنے حقوق ضائع ہو جاتے ہیں،
الامارة والسیاسة ما یحفظ به	اس وقت اللہ تعالیٰ ان سے فیصلہ کا حق

الحق تارۃ ویضیع بہ اخری و یحصل بہ العدوان تارۃ والعدل اخری ولو عرف ما جاء بہ الرسل علی وجہہ لکان تمام المصلحۃ المغنیۃ عن التفریط والعدوان

لے لیتا ہے، اور اس میں سیاسی لوگوں کو داخل کر دیتا ہے جس سے کبھی تو حق کی حفاظت ہوتی ہے اور دوسرے وقت وہ ضائع ہو جاتا ہے، اگر یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت اپنی صحیح صورت میں معروف ومتداول ہو جائے تو اس میں تفریط وعدوان کی ساری صورتیں جاتی رہیں،

امام ابن قیم رح نے قرائن اور بینہ کی جو وسیع معنی میں وضاحت کی ہے، وہ بہت ہی دور رس نتائج کی حامل ہے۔ اس کی افادیت صرف اسلامی عدالتوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ موجودہ دور کی خالص قانونی ذہن رکھنے والی عدالتوں کے لیے یہ ایک بیش قیمت دستاویز ہے،

موجودہ دور میں معاشرہ کی اصلاح اور اس کے افراد کو ظلم وزیادتی اور مجرمانہ ذہنیت سے بچانے کے لیے برابر قانونی دفعات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، مگر ان دفعات کے نفاذ سے پہلے معاشرہ میں بگاڑ پیدا کرنے والے اور مجرمانہ ذہنیت رکھنے والے افراد اپنے تحفظ کی نئی نئی صورتیں پیدا کر لیتے ہیں اور قانون کی دہ محدود گرفت سے بچ نکلتے ہیں، امام ابن قیم کی یہ ہدایت اس ذہنیت کے خلاف ایک تنبیہ ہے کہ حالات اور قرائن اور قانون کے اصل مقصد پر نظر کیے بغیر بنی بنائی صورت اختیار کرنے کی کوشش کی گئی تو اس سے نہ صرف اسلامی قانون شہادت کی روح کو صدمہ پہنچے گا بلکہ اس سے نہ جانے کتنے حقوق اللہ اور حقوق العباد کی پامالی ہوگی،

قرائن عرفیہ کا سررشتہ گو عرف وعادت سے جڑا ہوا ہے اگر خالص عرفی معاملات میں کسی پہلو

کو ترجیح دینے کیلئے ان میں کوئی علاقہ عقلی نہیں ہوا کرتا[۱]، برخلاف قرائن عرفیہ میں ایسے شواہد موجود ہوتے ہیں کہ عقل ایک صورت کو راجح اور دوسری صورت کو مرجوح قرار دیتی ہے، اسی لیے عموماً فقہاء عرف و عادت کے ضمن میں اس پر گفتگو کرتے ہیں، گر یہ ایک مستقل بحث ہے جس پر امام ابن قیم اور ابن نجیم اور ابن عابدین وغیرہ نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن عابدین نے قرائن پر بحث کرتے ہوئے دو تین خاص باتیں لکھی ہیں، جس کو پیش نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے،

پہلی بات تو انھوں نے یہ لکھی ہے کہ

والقرائن مع النص لا تعتبر — قرائن صراحت کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہیں،

دوسری بات یہ لکھی ہے کہ اگر کسی معاملہ میں قرائن کا تقاضا اور ہے مگر شہادت قرائن کے خلاف گذر گئی ہے تو فالمعتبر هو الشهادة مالم يكن بها الحس معتبر شہادت ہی ہے جبتک شاہد سے اس کی تردید نہ ہو رہی ہو، مثلاً ایک شخص یہ گواہی دے کہ زید نے عمر کو قتل کر دیا، اور وہ زندہ موجود ہو، یا فلاں گھر کی قیمت اتنی ہے، اگر اس کے دیکھنے کے بعد ہر شخص زیادہ قیمت کا اندازہ کرے، پھر انھوں نے یہ لکھا ہے کہ کسی امر پر قرینہ موجود ہوتا ہے، تو اسی کے ساتھ اس کے خلاف کا احتمال بھی باقی رہتا ہے، اس لیے فلذا كان الحكم بالقرائن محتاجا الى نظر سديد (ص ۱۲۹، رسائل ابن عابدین) قرائن کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں بڑی متوازن نظر چاہیے،

ذاتی علم | جس طرح قرائن عرفیہ دلیل و ثبوت کی نئی نئی صورتیں پیدا کرتے رہتے ہیں، اسی طرح حاکم و قاضی کا ذاتی علم بھی فیصلوں پر اثر انداز ہونے کا ایک قرینہ اور ذریعہ ہے، اور معاملات میں اس کا بھی اچھا یا برا اثر پڑا یا پڑ سکتا ہے، اسی لیے فقہاء نے اس پہلو پر بھی قدرے گفتگو کی ہے،

---

[۱] عرف و عادت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ الامر المتكرر من غير علاقة عقلية، جو کام اس طرح کیا جائے وہ عرف بنجاتا ہے، اور عرف بننے میں عقل و بصیرت کے کسی فیصلہ کا دخل نہیں ہوتا،

قدیم حنفی فقہاء اس بات کے قائل تھے کہ خالص حدود اللہ، جیسے زنا، شراب نوشی، قطع ید وغیرہ علاوہ حدود و معاملات، مثلاً نکاح طلاق وغیرہ میں قاضی اور حاکم اپنے ذاتی علم کی پر کسی معاملہ کا فیصلہ کر سکتا ہے، ابن نجیم لکھتے ہیں:

الامام یقضی بعلمه فی حد القذف والقصاص والتعزیر کذا فی السراجیه وفی التهذیب یقضی القاضی بعلمه الا فی الحدود والقصاص (الاشباہ ص ۱۸۰)

امام اپنے علم کی بنا پر حد قذف، قصاص اور تعزیر میں فیصلہ کر سکتا ہے، یہ سراجیہ میں ہے اور تہذیب میں ہے کہ قاضی حدود و قصاص کے علاوہ تمام معاملات میں اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

الحجة بینة عادلة او اقرار او نکول عن یمین او یمین او قسامة او علم القاضی بعد تولیته او قرینة قاطعة

ثبوت یا تو سچی شہادت سے ملتا ہے یا اقرار سے یا قسم یا انکار سے یا قسم اور قسامت سے یا قاضی کے قاضی مقرر ہونے کے بعد ذاتی علم کے ذریعہ یا پھر کوئی قطعی قرینہ ہو۔

قدماء نے اس کی اجازت اس لیے دی تھی کہ شریعت نے شہادت و ثبوت کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اس سے معاملہ کا صدق و کذب ظاہر ہو جائے، یا کم از کم اس کا گمان غالب ہو جائے اور یہ مقصد قاضی و حاکم کے ذاتی علم سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لیکن یہ اجازت خالص حدود اللہ مثلاً زنا، شراب نوشی، قطع ید وغیرہ میں اس لیے نہیں دی گئی کہ ان کے بارے میں شریعت کا عام رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ حتی الامکان آدمی متہم نہ ہونے پائے، اب اگر ذاتی علم کی بنا پر اس میں فیصلہ کی اجازت دے دی جائے گی تو شریعت کا یہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا، برخلاف ان حدود میں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو

مثلاً حد قذف، سرقہ کے مال کی برآمدگی، قصاص وغیرہ، تو اس میں بنیادی چیز حق تلفی اور حق رسی ہے تو اس کی ہر ممکن صورت اختیار کی جانی چاہیے کہ اس کی حق تلفی کے بجائے حق رسی ہو سکے، اور ذاتی علم اس میں بڑی حد تک معاون ہے، ابن نجیم نے جو دو بیان نقل کیے ہیں انہیں سے ایک سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام تمام حقوق العباد میں اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے، اور دوسرے سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کسی بھی حد اور قصاص میں اپنے علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتا بجز مالی اور معاشرتی معاملات کے، اوپر جو تفصیل کی گئی ہے، قدما، کا اصلی مسلک وہی ہے، مگر متاخرین فقہا حالات کی تبدیلی کی بنا پر اب حاکم و قاضی کو ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کا حق نہیں دیتے،

فلقد غلب الظلم وکثرت العداوات	چونکہ معاشرہ میں ظلم کا عام غلبہ ہو چکا ہے
والاحقاد بحیث اصبح القاضی	اور دشمنی اور کینہ پروری روزمرہ کی بات
مشکوکا فی صدق دعواہ العلم	بن گئی ہے اس لیے قاضی کا کسی حادثہ کے
بالحادثۃ بالاحتیاط فی الدماء	بارے میں ذاتی علم بھی مشکوک ہو گیا ہے
والاعراض والاموال عل المتاخرین	اس بنا پر متاخرین فقہا نے جان و مال
بخلاف ظاہر الروایۃ	اور عزت و آبرو کے تحفظ کی غرض سے احتیاط
	پر عمل کرتے ہوئے ظاہر الروایۃ کے خلاف
	فتوی دیا،

چنانچہ امام محمد کے شاگرد ابن سماعہ کا بیان ہے کہ خود امام محمد نے حالات کی تبدیلی کی وجہ سے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور امام محمد کی اسی مرجوع رائے پر متاخرین نے اپنے فتوے کی بنیاد رکھی ہے، ابن نجیم لکھتے ہیں:

ان الفتوی علی قول محمد المرجوع	امام محمد کی رجوع کردہ رائے پر ہی فتوی

السمه انه لا اعتبار بعلم القاضی — دیا گیا ہے کہ قاضی کے ذاتی علم کا کوئی اعتبار

(اشباہ ص) — نہیں ہے،

البتہ محکمۂ احتساب یعنی محکمۂ پولیس کو اتنا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ ذاتی علم کی بنا پر کسی فرد کے بارے میں ابتدائی کارروائی کرسکتا ہے، البتہ اس کو سزا یا فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، مثلاً کسی چور کو چوری کرتے ہوئے دیکھے تو پولیس گرفتار کرسکتی ہے، چوری کا مال برآمد کرسکتی ہے، غصب کا مال حاصل کرسکتی ہے اور حاصل کرکے عدالت میں حاضر کرے گی لیکن اس کو یہ حق نہیں ہو کہ وہ مال مالک کے سپرد کردے، امام ابن قیم نے الطرق الحکمیہ میں اس سلسلہ میں مختلف ائمہ کی رائے نقل کرکے پھر اپنی رائے بھی دی ہے، اس کا کچھ خلاصہ یہاں لکھا جاتا ہے،

انسانی معاملات کے سلسلہ میں قاضی کا علم دو طرح کا ہوتا ہے، ایک تو حاکم ہونے سے پہلے، دوسرے حاکم مقرر ہونے کے بعد پہلی صورت میں فیصلہ کرنے کا اختیار ابن حزم اور ظاہری علماء کے علاوہ ائمۂ اربعہ میں غالباً کوئی نہیں دیتا، البتہ دوسری صورت یعنی حاکم ہونے کے بعد کے علم کے بارے میں کچھ ائمہ اجازت دیتے ہیں اور کچھ نہیں، حاکم ہونے کے بعد کسی واقعہ کے علم کی دو صورتیں ہیں' ایک یہ کہ اجلاس پر اسے کسی واقعہ کے بارے میں علم ہوجائے، دوسرے اجلاس سے باہر راستہ میں یا گھر میں اسے پتہ چل جائے، یا واقعہ خود اس کا چشم دید ہو، ان تمام صورتوں کے بارے میں ائمہ کی مختلف رائیں ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی واضح رائے نقل نہیں کی گئی ہے، اور نہ شافعی فقہاء نے اس کی کوئی وضاحت کی ہے، مگر عام رجحان عدم فیصلہ ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے، مگر بعض صورتوں میں اجازت دی ہے، امام مالک رحمہ اللہ کا عمومی رجحان بھی عدم فیصلہ ہی کی طرف ہے، خواہ یہ علم حاکم ہونے سے پہلے کا ہو یا بعد کا، اس بارے میں ابن قیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:۔

فهواشد المذاهب فی ذلک * اس سلسلہ میں سب سے سخت مسلک یہی ہے،

مگر امام کے شاگرد اور مدونہ کے مرتب امام سحنون اور عبد الملک کی رائے ہے کہ

یحکم بعلمہ فیما علمہ بعد الشروع | مقدمہ کی کارروائی شروع ہونے کے بعد
فی المحاکمۃ (الطرق الحکمیہ ص ۱۷۴) | اگر کسی چیز کا علم ہوا ہے تو اس کے مطابق
قاضی فیصلہ کرسکتا ہے،

(۱) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدود کی بعض صورتوں کو چھوڑ کر قاضی ہونے کے بعد کے علم کے مطابق فیصلہ کے قائل ہیں، مگر اس سے پہلے کے علم کا وہ بھی کوئی اعتبار نہیں کرتے، زمانہ ولایت اور قضا میں بھی وہ جب ہی فیصلہ کرسکتا ہے، جبکہ واقعہ کو موقع ہی پر اس نے دیکھا ہو، ورنہ نہیں، البتہ ان کے دونوں ممتاز شاگرد امام ابو یوسف امام محمد دونوں صورتوں میں فیصلہ کے قائل ہیں، بشرطیکہ اسے علم موقع و محل میں ہوا ہو،

اہل ظواہر مطلقاً دونوں صورتوں میں حاکم کو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے کا حق دیتے ہیں خواہ اس کا تعلق مادی معاملات اور معاشرتی احکام سے ہو یا حدود و تعزیرات سے، ابن حزم نے لکھا ہے کہ

واقوی ما حکم بعلمہ ثم بالاقرار | سب سے قوی ثبوت اس کا علم ہے، پھر
ثم بالبینۃ (ص ۱۰۵) | اقرار پھر اس کے بعد شہادت،

ابن حزم نے بہت سی آیات قرآنی اور احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے، ان تمام دلائل کا ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے رد کیا ہے، اور پھر آخر میں متاخرین فقہاء احناف اور امام مالک کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں، ازالۂ تہمت بھی شریعت کے اہم مقاصد میں ایک مقصد ہے اور یہ مقصد اس صورت میں بالکل حاصل نہیں ہوسکتا۔

ولو فتح هذا الباب ولا سيما لقضاة الزمان لوجد كل قاض له عدو السبيل الى قتل عدوه ورجمه وتفسيقه والتفريق بينه وبين امرأته ولا سيما اذا كانت العداوة خفية لا يمكن عدوه اثباتها حتى لو كان الحق هو حكم الحاكم لوجب منع قضاة الزمان من ذالك

اگر یہ دروازہ موجودہ دور کے قضاۃ کے لیے کھول دیا جائے تو ہر قاضی کو اپنے دشمن کے قتل، رجم اور فاسق گردانے اور میاں بیوی میں تفریق کر دینے کا ایک اچھا ہتکنڈا مل جائے گا، خاص طور پر وہ خفیہ عداوت جس کا ثبوت کسی دشمن کے لیے مہیا کرنا مشکل ہو اگر حق کے ثبوت کا مدار قاضی اور حاکم کے فیصلہ ہی پر منحصر ہو جب بھی اسے اس سے روکا جائیگا۔

پھر لکھتے ہیں کہ ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کا حق قاضی شریح، قاضی کعب بن سوار، ایاس بن معاویہ، حسن بصری اور حفص بن غیاث جیسے صالح قضاۃ کے لیے دیا گیا تھا، نہ کہ موجودہ دور کے قضاۃ کے لیے، انھوں نے بہت سی احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے اس پر استدلال بھی کیا ہے اور وہ آثار کا خلاصہ درج ذیل ہے، حضرت ابوبکرؓ سے امام بیہقی اور بعض دوسرے محدثین نے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ

لو وجدت رجلا على حد من حدود الله لم آخذه حتى يكون معي غيري

اگر میں کسی شخص کو کسی حد شرعی کو توڑتے ہوئے دیکھوں تو اس کو اس وقت تک نہیں پکڑ سکتا جب تک کہ میرے علاوہ ایک اور آدمی

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے دریافت کیا تھا کہ اگر میں کسی کو زنا یا چوری یا قتل کرتے دیکھوں تو کیا کروں؟ انھوں نے کہا کہ:—

اسی شہادت کے شہادۃ رجل من المسلمین	میں سمجھتا ہوں کہ ایک عام مسلمان کی طرح آپ کی شہادت بھی قابلِ قبول ہوگی اس سے زیادہ کچھ نہیں ،

اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا اصبت یعنی بالکل صحیح ہے ،

متاخرین فقہائے احناف کی طرح امام ابن قیمؒ کا عام رجحان تو یہی ہے کہ کسی حالت میں اب اسکی اجازت نہیں دیجا سکتی ، اس لیے کہ مصالح و حالات اور قانونی اعتبار سے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کا حق قاضی و حاکم کو دینے میں بہت سے مضرات معلوم ہوتے ہیں لیکن راقم کے نزدیک ذاتی علم کے ساتھ دوسرے ثبوت و قرائن خواہ وہ کمزور ہی موجود ہوں تو اس کی اجازت دینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا اور جن فقہا نے اجازت دی ہے وہ بھی غالباً مطلق علم کی بنا پر فیصلہ کے قائل نہیں ہیں ، خود امام ابن قیمؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ یہ اجازت قاضی شریح اور ان جیسے لوگوں کے لیے دی گئی تھی ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہا نے مطلقاً اس کے عدم جواز کا فتوی نہیں دیا ہے ، واللہ اعلم بالصواب ،

اسلامی قانون کے دوسرے شعبوں کی طرح اس کا قانونِ شہادت بھی انتہائی مکمل، جامع اور قابلِ مطالعہ ہے ، اس پر انشاء اللہ دوسری فرصت میں گفتگو کی جائے گی ، مگر اتنے بیان سے یہ اندازہ ہوگیا ہوگا کہ اسلامی قانون کے ماہرین یعنی فقہا رحمہم اللہ نے قانون کی روح تک پہنچنے میں کتنی دقت نظری اور دماغ سوزی سے کام لیا ہے ، مگر یہ افسوسناک بات ہے کہ موجودہ عدالتوں کا سارا قانونِ شہادت گو اسلامی تعلیمات ہی پر مبنی ہے ، مگر وہ اب دوسروں کا ورثہ ہوگیا ہے ، اور اسلام کو عملاً ان عدالتوں میں اس لحاظ سے بالکل تہی دامن بنا دیا گیا ہے ، اور اس میں دوسرے اسباب کے ساتھ دخل ہماری اس کوتاہی کو بھی ہے کہ ہم نے دنیا کے سامنے نئے نئے انداز میں اسے بہت کم پیش کرنے کی کوشش کی ،

مسئلہ جبر و اختیار اور اردو شاعری

از

جناب مرزا صفدر علی بیگ ایم اے لکچرار عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن

حیاتِ انسانی اور اس کے تقاضوں سے متعلق چند معرکۃ الآرا مسائل کو حل کرنے کیلئے انسانی شعور نے فکر و نظر اور تحلیل و تجزیہ کی منزلیں طے کر کے مختلف نتائج نکالے ہیں، اصول و قواعد، مذہب و عقائد اور قول و فعل کی انسانی زندگی میں کیا اہمیت ہے؟ ان کے حسن و قبح کا تعین کس طرح کیا جا سکتا ہے؟ کس عمل کے لیے انسان جواب دہ ہو سکتا ہے؟ وہ مجبور ہے یا مختار؟ ایسے مسائل ہر زمانے میں اربابِ فکر کے مرکزِ توجہ رہے۔

قدیم یونانی مفکرین نے مسئلۂ جبر و اختیار کی طرف خاص طور سے توجہ نہیں کی، البتہ کسی حد تک رواقیین [Stoics] اور افلاطون نے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ انسان خدا کے ہاتھ میں کٹھ پتلی اور کھلونا ہے، خدا نے انسان کو کسی خاص مقصد سے پیدا کیا ہے جو ہم نہیں جانتے، صرف اتنا جانتے ہیں کہ ہمارے جذبات مختلف ڈوریوں کے مانند ہیں جو ہم کو مخالف سمتوں میں کھینچتی اور متضاد اعمال پر مجبور کرتی ہیں لیکن انسان کا فرض ہے کہ وہ عقل و شعور اور دلائل و براہین کی مدد سے خود ان ڈوریوں کو کھینچنے کی سعی کرے۔

مصر کا مشہور نو فلاطونی مفکر فلاطینوس (Plotinus) کہتا ہے کہ کچھ خیالات اور اعمال ایسے ہیں جو یقیناً ہمارے اپنے ہیں اور ایسے خیالات اور اعمال کا ذمہ دار خود انسان ہی ہے، اعمال چاہے نیک ہوں کہ بد، انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار خدا کو ہرگز نہیں ٹھہرا سکتا۔

کیونکہ ہر شخص جو عمل کرتا ہے اپنے ارادے سے اور ٹھنڈے دل سے غور کر کے ہی کرتا ہو عقلمند اور نیک لوگ اپنی قوتوں کا اظہار اعمالِ صالح کے ذریعے کرتے ہیں، اور دیگر اشخاص بھی کسی اورائی قوت کے زیرِ اثر عمل نہیں کرتے بلکہ خود اپنی اندرونی حالت کے مطابق عمل کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کا مسئلہ بالخصوص اسلامی دنیا میں حضور رسالتمآبؐ کے بعد معرکہ آرا بن گیا کیونکہ قرآن حکیم کی کئی آیات ان مسائل کے بعض پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہیں، ان آیات کے پیش نظر اکثر و بیشتر اولیا اللہ، صوفیہ، حکما، اور شعرا نے اپنے اپنے تصورات ظاہر کیے ہیں، بعض لوگوں نے انسان کو مجبور محض بتایا ہے، ایسے لوگ انسان کے ہر عمل کو مشیئت ایزدی اور حکم الٰہی کے تابع سمجھتے ہیں، اس خیال کی بنیاد قرآن حکیم کی بعض آیات ہیں جن میں حسب ذیل ایک آیت یہ ہے:

وَمَا تَشَاۤءُوْنَ اِلَّاۤ اَنْ یَّشَاۤءَ اللّٰهُ	جب تک خدا نہ چاہے تم لوگ کچھ بھی
(۷۶ - ۳۰)	نہیں چاہ سکتے۔

مذکورۂ بالا آیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے امام غزالی کہتے ہیں کہ کوئی شخص کوئی فعل ایسا نہیں دیکھتا جس میں نظر فاعلِ حقیقی کی طرف نہ ہو، فاعل سوائے خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں، کیونکہ انسان فعل اس وقت کرتا ہے جب وہ چاہتا ہے لیکن یہ نہیں ہے کہ چاہنا اس کے اختیار میں ہے کہ چاہے تو چاہے اور نہ چاہے تو نہ چاہے، بندے کو یہ اختیار نہیں کہ مشیئت کو روک دے۔ ایسا ہی خیال ابن قیم الجوزی [۶۹۲ھ تا ۷۵۱ھ] نے بھی ظاہر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ خلق اور امر کا وہی مالک ہے اور حکم اس کے ہاتھ میں ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اور اس کے چاہنے کے بغیر کسی بات کا ہونا ممکن نہیں، اس کی مشیئت کو صرف اس کی مشیئت روک سکتی ہے۔ اور جس بات کا ہونا اور وقوع میں آنا وہ نہیں چاہتا وہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ خود اس کے ایسا ہونے کا ارادہ فرمائے، اللہ تعالیٰ بندوں میں ارادہ پیدا کرتا ہے اور اعضا و جوارح کو اعمال بجالانے کے لیے حرکت دیتا ہے۔ قلوب اور جوارح

ہر ایک اس کے مسخر اور اس کی مشیئت کے ماتحت ہیں، اس کا ارادہ جس طرح کہ اجرام سماویہ و اشجار اور دیگر کائنات کو حرکت دینے کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح انسان کے اعضاء کو تحریک دینے اور ان سے اعمال صادر ہونے کا بھی موجب ہے، بے شک ہر ایک حرکت کا ایک سبب مقتضی ہوتا ہے، لیکن اس سبب کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے قلب میں ایک ایسا پختہ ارادہ پیدا کیا جو کسی حرکت اختیاری اور فعل کا باعث ہوا، یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے بغیر (کسی دوسرے خالق کے ذریعے) اس ارادے کی تخلیق ہوئی ہو، اور اگر بالفرض اس ارادے کو کسی دوسرے ارادے کا نتیجہ سمجھیں تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے، اس لیے کسی ایسے فاعل کو ماننا ہی پڑیگا جس نے اس ارادے کو پیدا کیا جو فعل کا موجب ہوا، خلق اور امر کا خدا ہی مالک ہے، اور حکم اس کے ہاتھ میں ہے، جو چاہتا ہو کرتا ہے، اور اس کے چاہنے کے بغیر کسی بات کا ہونا ممکن نہیں، اس کی مشیئت کو صرف اسکی مشیئت روک سکتی ہے،

شعرائے اردو میں اکثر و بیشتر ایسے ہی خیالات کے حامی ہیں، بعض شعراء نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے حکم کے بغیر ایک پتا بھی نہیں ہلتا، کائنات کی کسی شے میں یہ قدرت و قوت نہیں کہ بغیر حکم باری کوئی حرکت کرے، قدیم دکنی شعراء میں برہان الدین جانم اور وجیہ الدین وجدی نے اس خیال کو اس طرح پیش کیا ہے :-

ذرہ نہ حرکت ہے اس باج قول دکھایا یوں کہ آج (جانم)

نا ہلے کوئی بات اسکے حکم باج کچھ نہیں لیکن کسی سے احتیاج (وجدی)

چند دیگر شعرا نے بھی ایسے ہی خیالات ظاہر کیے ہیں :

تحریک ہو اُس یہ قدرت کی ورنہ کب بے دست و پا صبا سے کوئی پات ہل سکے (درد)

غافل بہ وہم نازِ خود آرا ہو ورنہ یاں بے شانۂ صبا نہیں طرۂ گیاہ کا (غالب)

آتش نے دنیا کی ہر شے کے عمل اور انسان کے ہر فعل کو باری تعالیٰ کی مشیئت اور ارادے کا تابع بتایا ہے، کہتے ہیں:

پتلی کی طرح سے نہیں میں اختیار میں
پھرتا ہوں پھیرتا ہے وہ پردہ نشیں جدھر

اکبر الہ آبادی کا خیال ہے کہ اگر انسان اپنے خیال یا مرضی و ارادے سے کچھ کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا جب تک خدا نہ چاہے، یعنی خدا چاہتا ہے تب ہی کوئی عمل ممکن ہے،

ہوتا ہے بس وہی جو پروردگار چاہے
چلتی نہیں کچھ اپنی کوئی ہزار چاہے

دلِ انسانی میں ارادہ اُس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک خدا نہ چاہے اور حکم نہ فرمائے، جلال الدین توفیق کہتے ہیں:۔

اللہ کا حکم ہے ارادہ تیرا
ہے لوح و قلم پہ فرض تعمیل اس کی

امجد حیدر آبادی کا خیال ہے کہ دل میں خیال خدا کی طرف سے پیدا ہوتا ہے اور عمل کی قوت بھی خدا ہی کے چاہنے سے پیدا ہوتی ہے،

خیال آتا ہے میں لاتا نہیں ہوں
خیالوں سے بچاؤں جان کیونکر

کوئی حرکت اپنی نہ قوت اپنی
لاحول ولاقوت سے ثابت ہے

جوش ملیح آبادی کو جبرِ مشیت کا شدید احساس ہے، جس کا اظہار انھوں نے اکثر جگہ کیا ہے، کہتے ہیں:

ہر فعل عبادت ہے، پریشاں کیوں ہے؟
ممکن نہیں اک سانس مشیت کے خلاف

قادر ہوں عمل پہ کار فرما ہوں میں
کس منہ سے کہوں کہ راہ پیما ہوں میں

امواجِ حوادث کا وہ تنکا ہوں میں
دریا کے اشاروں پہ جو چلتا ہے سدا

لیکن غور طلب امر یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے چاہنے سے خیال اور ارادہ پیدا ہوتا اور عمل سرزد ہوتا تو لازمی طور پر نیک اور بد خیال اور عمل بھی خدا ہی کے چاہنے پر منحصر ہوتا، ایسی صورت میں کسی فرد بشر

کے دل میں نیک خیال اور ارادہ پیدا کرنا اور کسی کے دل میں خیال بد اور برا ارادہ پیدا کرنا یا کسی سے فعل نیک اور کسی سے فعل بد سرزد ہونے کا موجب قرار پانا، خدا کے عدل و انصاف کے منافی ہے، اور پھر اس فعل کی سزا و جزا کو بھی خدا کی سراسر زیادتی پر محمول کیا جا سکتا ہے، خصوصاً جبکہ قرآن حکیم میں ہر جگہ اور بار بار خدا نے اپنے آپ کو غفور و رحیم بتایا ہے۔ لہذا برہان الدین جانم کا یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ

نیک آپیں کرتا بھی   بندیاں پر چوک دھرتا بھی

(آپ ہی)   (بندوں) (غلطی)

یہ خیال کہ عملِ بد کا حکم بھی اللہ تعالیٰ صادر فرماتا ہے، ایک آیت قرآنی کی رو سے غلط ثابت ہوتا ہے، آیت حسب ذیل ہے:

قُلْ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ (۲۸:۷)   کہدو کہ خدا ہرگز برے کام کا حکم نہیں دیتا۔

شیخ محی الدین ابن العربی کہتے ہیں کہ بعض ضعیف العقل حضرات نے جب یہ دیکھا کہ یہ مسلّمہ مسئلہ ہے کہ حق تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے تو حق تعالیٰ پر ایسے امور کو جائز سمجھنے لگے جو منافی حکمت اور خلافِ نفس الامر ہوتے ہیں، علامہ اقبال اپنی ایک نظم "تقدیر" میں مشیت ایزدی اور اعمالِ انسانی پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابلیس نے خدا سے معذرت چاہی اور کہا کہ

حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا   ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

تو خدا نے سوال کیا کہ

کب کھلا تجھ پر یہ راز؟   انکار سے پہلے کہ بعد؟

اس سوال سے مشیت اور عمل کا راز کھل جاتا ہے کہ اگر عمل سے پہلے مشیت کا علم ہو تو واقعی جبر ثابت ہے، لیکن ایسا نہیں ہوتا، عمل کے بعد یہ حجت پیش کیجاتی ہے کہ مشیتِ ایزدی

کا یہی تقاضا تھا۔ ایسی حجت اقبال کی نظر میں سراسر مستی فطرت پر مبنی ہے اور ایک ابلیسی منطق ہے۔

بعض صوفیہ اور شعرا کا خیال ہے کہ معرفت الٰہی اور ایمان و یقین بھی فیضان سماوی کی بدولت حاصل ہوتا ہے، اس خیال کی بنیاد بھی قرآن حکیم کی بعض آیات ہیں جو حسب ذیل ہیں،

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا (۹۹ : ۱۰)	اگر تیرا پروردگار چاہتا تو جتنے لوگ روئے زمین پر ہیں سب کے سب ایمان لے آتے،
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ - (۱۰۰ - ۱۰)	کسی شخص کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بغیر حکم خدا ایمان لائے۔
فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا (۱۲۶ : ۶)	خدا جس کو راہ راست دکھانا چاہتا ہے اس کے سینے کو اسلام کے واسطے کشادہ کر دیتا ہے، اور جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے اس کے سینے کو تنگ کر دیتا ہے،

پانچویں صدی ہجری کے مشہور صوفی شیخ ابوالحسن علی ہجویری کہتے ہیں کہ خوب جان لو کہ معرفت کی علت خداوند کریم کی مشیت اور عنایت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ اللہ عزوجل کی عنایت کے بغیر عقل اندھی ہوتی ہے، درحقیقت بندے کی رہنمائی اور دلکشائی بجز خداوند کریم کے نہیں ہے، حاکم بھی علی ہجویری کے ہم خیال ہیں، کہتے ہیں:

جب لگ دیتا تجھ عرفان | اپنی آپیں کرے پچھان
عارف سالک بوجھیں حق | قادر قدرت کا مطلق
تجھ پر بارے بھی حجب | جے ایسی نظر دیتا ہے اب
نئیں تو کسکا کیا مجال | جے کوی سمجھے کلمۂ حال
نہیں تو کسی کی

بلکہ بعض وقت کسی پر خدائے تعالیٰ کا قہر نازل ہو تو جا کم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایمان اور عقل بھی سلب کر لیتا ہے،

ہر دے میں بیٹھے لیوے گیان   بھیرے کرے دونوں کان
(سے نے لے — بہرا)

بعض اور شعرانے بھی ایسا ہی خیال ظاہر کیا ہے، مثلاً

نہ دی تیری مشیت نے اجازت علم کی جبتک   نہ کھولا عالم و آدم نے قفل مدعا تیرا (اکبر)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ خیال کہ خدائے تعالیٰ کسی کے لیے ایمان اور کسی کے لیے کفر کسی کے لیے نیکی اور کسی کے لیے بدی چاہتا ہے، صداقت پر مبنی نہیں، کیونکہ یہ عمل بھی خلاف عدل و انصاف ہے،

اس کا جواب بھی خود خدائے تعالیٰ نے یوں دیا ہے،

وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ	جو لوگ عقل سے کام نہیں لیتے ان پر خدا
لَا يَعْقِلُونَ (۱۰۰-۱۰)	(کفر کی) گندگی ڈال دیتا ہے،
كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ	جو لوگ ایمان نہیں لاتے خدا ان پر برائی کو
عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۲۶-۶)	اسی طرح مسلط کر دیتا ہے،
وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ (۲۷: ۱۳)	اور جس نے اسکی طرف رجوع کیا اسے اپنی راہ دکھا دیتا ہے،

ابن العربی کا بیان ہے کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا، یعنی ایسا نہیں ہو کہ میں نے ان پر کفر مقدر کیا ہو، جو ان کو شقی و بدنصیب بنا دے، نہ ان سے ایسے کام کا مطالبہ کیا جو ان کی قوت سے باہر ہو، جیسا ہمیں ان کا علم ہوا ویسا ہی ہم نے ان کے ساتھ معاملہ کیا اور انھیں ویسا ہی جانا، جیسے کہ وہ خود تھے، حق تعالیٰ نے یہ بھی ثابت کیا کہ علم الٰہی تابع معلوم ہے، جو چیز جیسی ہوگی ویسا ہی اس کا علم ہوگا، جو شخص اپنے عین ثابتہ میں اپنی حقیقت کے لحاظ سے حال عدم میں قبل وجود خارجی مومن تھا، تو اس عین ثابتہ کے مطابق صورت میں بحال وجود خارجی ظاہر ہوگا، خدا نے اسی کو کا

پیدا کیا جس کو وہ کافر سمجھتا تھا، اور اسی کو کافر سمجھا جو اپنی حقیقت عین ثابتہ کے لحاظ سے کافر تھا، اسی لیے فرمایا کہ خلق کی فطرت اور طبیعت کے متعلق میرا جیسا علم ہوگا وہی میرا حکم ہوگا اور ویسا ہی اس کو ظاہر کروں گا، یعنی موجود فی الخارج کروں گا، البتہ ہماری حکمت و محبت کا تقاضہ ہے کہ اس کو تبلیغ کریں، سن کر ماننا نہ ماننا اس کا کام ہے، ابدی کافر کبھی ایمان نہ لائے گا، معصوم پیغمبر کبھی گناہ نہ کریگا، نومسلم کی فطرت والا پہلے کفر میں مبتلا ہوگا پھر اسلام لائے گا، مرتد پہلے مسلمان رہیگا پھر کفر کرے گا،

بعض صوفیہ اور شعراء نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ حق تعالیٰ انسان کو نیک توفیق عطا فرماتا ہے اور وہی گناہ کی طرف راغب کرتا اور گمراہ کرتا ہے یعنی وہی ہادی و مضل ہے، ان تصورات کی بنیاد بھی قرآن حکیم کی چند آیات ہیں اور وہ یہ ہیں :-

كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ (۷۴ : ۳۱)	خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کردیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے
وَ مَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ (۱۳ : ۳۳)	جس شخص کو خدا گمراہ کردے تو اس کا کوئی ہدایت کرنے والا نہیں
وَمَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِیْ ۚ وَمَنْ يُّضْلِلْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ۔ (۷ : ۱۷۸)	راہ پر وہی شخص ہے جس کی خدا ہدایت کرے اور جس کو گمراہ کرے وہی گھاٹے میں ہے،
فَلَوْ شَآءَ لَهَدٰىكُمْ اَجْمَعِيْنَ (۶ : ۱۵۰)	اگر وہی (خدا) چاہتا تو تم سب کو ہدایت کرتا،

علی ہجویری انسان کا حقیقی یار و ناصر بجز خداوند عالم کسی اور کو نہیں دیکھتے، جو نیکیوں پر اس کی مدد کرے اور توفیق مزید عطا کرے، ان کا خیال ہے کہ توفیق حقیقی وہی ہوتی ہے جو کہ خداوند کریم کی تائید کے موافق ہو، ابن قیم الجوزی کہتے ہیں کہ نیکی کرنے اور برے اعمال اور اخلاق سے محترز رہنے کی اللہ ہی

توفیق بخشتا ہے، اسکی اطاعت بھی بغیر اس کی توفیق اور عنایت کے میسر نہیں ہوتی۔ اس لیے تمام باتوں کی ابتدا وانتہا وہ خود ہی ہے، شعرائے اردو نے بھی ایسے ہی تصورات ظاہر کیے ہیں،

گر کہتے ہو کہ ہے وہی ہادی وہی مضل تو راہ پر ہیں سب کوئی گمراہ ہی نہیں (درد)

ہم کسی راہ سے واقف نہیں جوں نور نظر رہنما تو ہی تو ہوتا ہے جدھر جاتے ہیں (درد)

بے لطف تیرے کیونکر تجھ تک پہنچ سکیں ہم ہیں سنگ راہ اپنے کتنے یہاں سے واں تک (میر)

کوئی جبراً لیے جاتا ہے مجھکو گنہ کی سمت میں جاتا نہیں ہوں (امجد)

یہاں بھی غور طلب امر یہ ہے کہ خدائے عادل و منصف کا کسی انسان کو ہدایت اور کسی کو گمراہ کرنا کہاں تک قرین عقل ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے خود حق تعالیٰ نے یہ واضح کیا ہے کہ وہ کن اشخاص کو گمراہ کرتا ہے اور کن اشخاص کو ہدایت دیتا ہے، گمراہ کرنے اور ہدایت دینے کی وجہ کیا ہے ارشاد فرماتا ہے:-

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ (۵)	خدا ہرگز کافروں کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔
اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ (۵۱ : ۵)	خدا ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا،
وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ (۲۷،۲۶ : ۲)	(خدا) گمراہ کرتا ہے تو ایسے بدکاروں کو جو خدا کے عہد و پیمان کو مضبوط ہونے کے بعد توڑ ڈالتے ہیں،

ابن العربی کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہدایت پانے والوں کو حال عدم میں یعنی موجود فی الخارج ہونے سے پہلے ہی جانتا تھا کہ وہ قابل ہدایت ہیں،

بعض صوفیہ اور شعرا نے انسان کو ہر اس عمل پر جو انسان سے سرزد ہوتا ہے مجبور بتایا ہے،

اس خیال کی بنیاد بھی قرآن حکیم کی بعض آیات ہیں، چنانچہ ذیل کی آیت سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے،

بَلْ لِلّٰهِ الْاَمْرُ جَمِيعًا (۱۳ : ۳۱) سب کام کا اختیار خدا ہی کو ہے۔

امام غزالی کا خیال ہے کہ سب امور میں بندہ لاچار ہے، اگر حقیقت حال کھول دیجائے تو معلوم ہو جائے گا کہ انسان عین اختیار ہی میں مجبور ہے، اپنے استدلال کو وہ ایک مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں کہ اگر سوئی لیکر کسی کی آنکھ میں دھنسانے کے لیے ہاتھ آنکھ کے قریب لیجائیں تو خود بخود پلک جھپکیگی، خواہ وہ شخص پلک جھپکانا چاہے یا نہ چاہے، اس مثال سے واضح ہوجاتا ہے کہ پلکوں کا بند کرنا اگرچہ فعل ارادی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ پلک غیرارادی طور پر خود بخود جھپک جاتی ہے، ابن قیم الجوزی کہتے ہیں کہ توحید کا کما حقہٗ جلوہ گر ہونا اس خیال کو بالکلیہ مٹا دیتا ہے کہ انسان کو بھی کسی امر میں اختیار اور استقلال حاصل ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے ایک ادنیٰ ترین وسوسے، اپنی آنکھ کی جھپک اور اپنے ایک ایک سانس کو اللہ تعالیٰ کے ارادۂ نافذہ، اس کی مشیت کاملہ اور اسی کی تقدیر و تدبیر کے ماتحت سمجھتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ انسان کی مثال ایک گیند کی سی ہے جس کو قضا و قدر کے چوگان کبھی ادھر اور کبھی ادھر پھینکتے رہتے ہیں، خواجہ میر درد کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کو عمل کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے، کہتے ہیں

کیا اختیار اپنا جوں گل ہے اس چمن میں
گلچیں سے کیا چلے ہے کیا زور باغباں ہے؟

امجد سوال کرتے ہیں کہ

محکوم پہ اقتدار کیونکر آیا
موہوم پہ اعتبار کیونکر آیا

جبراً پیدا ہوا مروں گا جبراً
یہ بیچ میں اختیار کیونکر آیا

بفرض محال اگر انسان کو کسی قسم کا اختیار دیا بھی گیا ہے تو درد کا خیال ہے کہ جبراً دیا گیا ہے، نہ انسان نے کوئی اختیار لینا چاہا نہ ہی وہ جانتا تھا کہ اختیار حاصل کرنے کا انجام کیا ہے،

اس امر میں بھی تو بے اختیار ہے بندہ   ملا ہے دردؔ اگر یاں کچھ اختیار مجھے

غرض ابتدا و انتہا صرف جبر ہی جبر ہے، انسان مجبور محض ہے، اگر اختیار انسان محسوس بھی کرتا ہے تو برائے نام ہے، میرؔ کہتے ہیں :

منہ نہ ہم جبریوں کا کھلواؤ   کہنے کو اختیار سا ہے کچھ

دنیا، حیاتِ دنیوی اور اعمالِ انسانی سب ایک جبرِ مسلسل پر قائم ہیں، دردؔ کہتے ہیں :

تھا عالمِ جبر کیا بتائیں   کس طور سے زیست کر گئے ہم

جس طرح ہوا اسی طرح سے   پیمانۂ عمر بھر گئے ہم

میرؔ کا خیال ہے کہ اختیار کا تصور بھی انسان پر تہمت ہے، وہ مجبور اور خواہ مخواہ عمل پر بدنام ہے؛

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی   چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

فانیؔ کہتے ہیں کہ گناہ کی توفیق بھی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے، ورنہ انسان مجبور ہے،

مجبوریٔ عریاں کو یہ خلعتِ مختاری   اللہ رے کرم ہم اور توفیقِ گنہگاری

انسان کی مجبوری کو امجدؔ نے ایک اور طرح سے بھی ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں :

ہر روح امرِ رب ہے ہر فعل امرِ روح   ثابت ہوا کہ فعل ہر اک امرِ رب سے ہے

انسان کا مجبور ہونا امجدؔ کے نزدیک برحق اور درست ہے، کیونکہ فطرتِ انسانی کی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک کوئی مخالف قوت ایسی نہ ہو جو انسانی قوتوں کو پسپا کر دے اُس وقت تک انسان کسی قوت کا قائل نہیں ہوتا، اپنے آپ پر اس کو اس قدر اعتماد پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ خدا کو بہ آسانی بھول جاتا ہے، بلکہ اس کے وجود سے بھی انکار کرنے لگتا ہے۔

میں قدرت کا کبھی نہ قائل ہوتا   لیکن مجبوریوں نے مجبور کیا

بعضوں کا خیال ہے کہ انسان کا ہر عمل اس کے مقدر پر منحصر ہے، روزِ ازل، کاتبِ تقدیر

اور قلم قدرت نے اس کے لیے جو عمل متعین کیا ہے وہی عمل اس سے سرزد ہوتا ہے، اگرچہ انسان خود چاہے یا نہ چاہے، تقدیر کا فیصلہ اٹل ہے، انسان کی یہ طاقت نہیں کہ تقدیر کے سلاسل کو توڑ سکے لیکن بعض حکما کو اس سے اختلاف ہے، مسئلۂ تقدیر پر بحث کرتے ہوئے فلاطینوس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہمارے اعضا کی وہ حرکتیں جو ہمارے ذہن اور ارادے کی تابع ہیں تقدیر سے متعلق کی جائیں تو یہ ایک بے وجہ بات ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ کوئی بیرونی قوت (کوئی تقدیر) ہمارے اعضا کو حرکت دے رہی ہے، اور ہمارا ذہن صرف اس کو قبول کرتا چلا جا رہا ہے، حقیقت یہ ہے کہ صرف ذہن انسانی ہی اس کا محرک ہے، نہ کہ تقدیر، اگر انسان کسی بیرونی قوت سے مجبور ہو کر کوئی عمل کرتا ہے اور اس کا عمل اس کی ذہنی کیفیت کے خلاف ہوتا ہے تو اس عمل کو تقدیر سے متعلق کیا جا سکتا ہے،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیر کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ "جب تقدیر کا ذکر ہو تو سکوت کرو" اور تقدیر کے راز فاش کرنے سے آپ منع فرماتے تھے، حضرت امام حسن علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ "تقدیر کا انکار قدریوں کا مذہب ہے، اور گناہوں اور نافرمانیوں کو خدا کی طرف منسوب کرنا مذہب جبریوں کا ہے، اور بندے کو حق جل وعلا کی طرف سے جس قدر توفیق ملی ہے اسی کے موافق اپنے کسب میں اختیار دیا گیا ہے،

ابن قیم الجوزی نے تقدیر مبرم کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ خدائی حکم ہے اور اس کے دفع کرنے میں انسان کا کچھ بس نہیں چلتا، نہ ہی اس سے بچنے کے لیے کوئی حیلہ اور تدبیر کارگر ہو سکتی ہے، انسان کو چاہیے کہ اس کے آگے سر تسلیم خم کرے، اور اپنے آپ کو "مردہ بدست زندہ" خیال کرے، اللہ تعالیٰ نے سب کچھ مخلوقات کی پیدائش سے پہلے مقدر کر رکھا ہے، اور جو کچھ انسان کو زندگی میں پیش آنے والا ہے وہ قلم قضا سے لکھا جا چکا ہے، شعرائے اردو نے بھی ایسا ہی تصور پیش کیا ہے، نوشتۂ تقدیر کے خلاف عمل کو لاحاصل بتاتے ہوئے حاتم کہتے ہیں:

جیسا لکھیا ویسا ہوئے کیا کر سکے دوجا کوئے
لکھا ہو دوسرا کوئی

لکھیا کر کچھ چل سے نا لکھیا سو وہ ٹل سے نا
لکھا سکے لکھا سکے

جتا سب جگ کرتب ہار اوتا لکھیا لکھن ہار
جتنا اتنا لکھا لکھنے والا

وحدی کا بھی خیال ہے کہ تقدیر سے مفر نہیں اور تقدیر کا کسی کو علم نہیں، کہتے ہیں:

حکمتِ تقدیر سے چارہ نہیں جو ازل سے ہے سو سب ہوئے رہیں
ہو کر رہتے

کس کو ہے معلوم یہ علم قدیم عاقبت کیا ہوئےگا سوائے ندیم

سراج کاتب تقدیر سے شاکی ہیں کہ

ازل سیں مجھکو دیا ہے صانع تقدیر مرے نصیب کے شربت میں زہر گھول دیا
سے

لیکن وہ چارہ ناچار شاکر بھی ہیں:

اپنی قسمت کے غم و عیش میں شاکر ہوں سراج جو منجم نے ازل کے مری تقویم کیا

انسان یہ سمجھتا ہے کہ ہر عمل اپنے خیال اور ارادے سے کر رہا ہے۔ میر کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنی تقدیر جان لیتا تو بہتر تھا۔

آگاہ نہیں انسان لے میر نوشتے سے کیا چاہیے ہے پھر جو طالع کا لکھا جانے

میر کو شکایت ہے کہ خالق کائنات اور کاتب تقدیر نے انسان کو اس کی مرضی و منشا کے مطابق پیدا نہیں کیا، اگر خود انسان کی مرضی کا لحاظ رکھا جاتا تو انسان اس سے بہت مختلف ہوتا جواب ہے:

اب ایسے ہیں کہ صانع کے مزاج اوپر بہم پہنچے جو خاطر خواہ اپنے ہم ہوئے ہوتے تو کیا ہوتا

غالب نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آدم کی سرنوشت ہی ٹیڑھی لکھی گئی ہے، اور مقدر ہی میں اس کا قواب سے منحرف ہونا لکھا گیا ہے۔

ہوں منحرف نہ کیوں رہ و رسم ثواب سے ٹیڑھا لگا ہے قط قلم سرنوشت کو

اکبرؔ نے بھی انسانی زندگی کی خوشی و غم کو تابعِ تقدیر بتایا ہے:

کسی کی قسمت میں زہرِ غم ہے، کسی کو حاصل مئے طرب ہے

وہی بگاڑے وہی بنائے اسی کی قدرت کا کھیل ہے سب

امجدؔ کا خیال ہے کہ انسان کو چاہیے کہ معشوقِ حقیقی کی مرضی سے راضی ہو جائے اور کسی موقع پر بھی شکایت نہ کرے،

تقدیر سے کیا گلہ خدا کی مرضی   جو کچھ بھی ہوا، ہوا، خدا کی مرضی

جوشؔ کہتے ہیں کہ کسی عمل کو لاحاصل اور نقصان دہ جان کر بھی انسان اس عمل پر تقدیر کے ہاتھوں مجبور ہے،

تقدیر کے دائرے میں آنا ہی پڑا   سر پائے مشیت پہ جھکانا ہی پڑا

واقف تھیں مآلِ گل سے کلیاں لیکن   پھوٹی جو کرن تو مسکرانا ہی پڑا

علامہ اقبال مسئلۂ تقدیر کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ "زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اسے "تقدیر" کہتے ہیں...... تقدیر زمانے ہی کی اک شکل ہے، جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے تو تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہے، فہم منطقی اس پر اپنے مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے، مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں، نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے ہیں، یا جس کے متعلق ہم حساب لگاتے ہیں،........ زمانے کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیتِ اشیاء بن جاتا ہے،........ غرض کسی شے کی تقدیر ٹلنے والی مقسوم نہیں، جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کی گئی ہو، بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابلِ تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے، ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے،

اقبال کے نزدیک کسی شے کا مقدر خارج سے متعین نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں کائنات کو پابند کر دیتا ہے کہ وہ ایک بنے بنائے دائمی منصوبے یا ڈھانچے کو (جس میں ہر واقعہ فی نفسہٖ اپنے ایک معینہ مقام پر موجود ہے، اور تاریخ کے مادی ارتقاء کے دوران میں وقت معینہ پر منکشف ہوتا ہے) مادی شکل دیتا رہے، اس صورت میں تقدیر ایک سخت خارجی جبر بنجاتی ہے، جس سے نہ صرف انسان بلکہ خدا کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے، اور اعمالِ انسانی کا بدلہ بے معنی ہو جاتا ہے، اور نیک و بد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، آزادی ہی خیر و شر پیدا کر سکتی ہے، وہ انسان جس کے افعال مشین کی طرح سراسر جبری ہوں خیر پیدا نہیں کر سکتا، اقبال نے تقدیر سے متعلق خیالات کا اظہار چند شعروں میں بھی کیا ہے، کہتے ہیں :

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں ۔۔۔ ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں ۔۔۔ تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

بعض حکما ر اور شعرا کا خیال ہے کہ تقدیر کے خلاف تمام کش مکش، جد و جہد اور محنت و عمل لاحاصل ہے، تقدیر کو تدبیر سے بدلا نہیں جا سکتا، تدبیر کسی صورت میں کارگر نہیں ہو سکتی، چنانچہ علی ہجویریؒ کہتے ہیں کہ تمام کاموں کی بھلائی کسب و تدبیر پر موقوف نہیں، اور بندوں کی بہتری بجز خداوند عالم کوئی نہیں جانتا تو لامحالہ اپنے تمام کاموں کو خدا کی فضل کے سپرد کر دینے کے سوا کوئی چارہ نہیں، انسان کی فطری کمزوریوں اور تدبیرِ لاحاصل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، ناظم کہتے ہیں،

منجھ سے کچھ نا کچھ ہونا ہوئے ۔۔۔ میرا کرنا بھی ہے کوئی ہے

تدبیر لاکھوں کرتا آئے ۔۔۔ لکھیا سو کیوں میٹیا جائے

آتش کا خیال ہے کہ تقدیر کے راز فاش ہوتے ہیں نہ کوششیں کام آتی ہیں،

سعی کرتے کرتے ناخن گھس گئے تدبیر کے ۔۔۔ وا ہوئے ہرگز نہ وہ عقدے جو تھے تقدیر کے

فریب امید اور سعیٔ لاحاصل کی کیفیت غالبؔ نے یوں واضح کی ہے:

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

غالبؔ کا خیال ہے کہ مقدر اور مقرر نقصان سے بچنے کے لیے انسان جو تدبیر کرتا ہے وہ خود مزید نقصان کا سبب بنجاتی ہے۔

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیٔ آزادی
ہوئی زنجیر موجِ آب کو فرصت روانی کی

غالبؔ نے انسان کی زبونیٔ تدبیر کو ایک اور جگہ نہایت حکیمانہ اور شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے، کہتے ہیں:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقان کا

حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ "عرفت ربی بفسخ العزائم" یعنی میں نے پہچانا خدا کو اپنے عزائم کے ٹوٹنے سے، یہ بات عام انسانوں کو پیش نظر رکھکر کہی گئی ہے، یعنی یہاں "میں" سے مراد عام انسان ہیں، جو زندگی بھر طرح طرح کی تدبیریں کرتے ہیں، اور ہر اس وقت جب ناکامی ہوتی ہے اور اس ناکامی کے بظاہر کوئی خاص وجوہ نہیں ہوتے تو تھوڑی دیر کے لیے سوچنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ آخر کیا بات ہے جو تدبیر ناکام ہوتی ہے، کیا کوئی چھپی ہوئی قوت ہے جو انسانی تدبیروں کو ناکام کرتی ہے، تو بغور مطالعہ کرنے اور بصیرت حاصل کرنے کے بعد ایسا ہی محسوس ہوتا ہے، اگر انسان کی تدبیریں ناکام نہ ہوتیں تو انسان کسی خدائی قوت اور قدرت کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہوتا، حضرت علیؓ کے قول سے اتفاق کرتے ہوئے اکبرؔ کہتے ہیں:

ہر ارادے میں نظر آتی ہے اک صورتِ یاس
شغل اب کچھ بھی نہیں فسخ عزیمت کے سوا

فانیؔ نے بھی ایسا ہی خیال ظاہر کیا ہے:

لیکن یہ حجابِ قدر آخر کب تک
پہچان لیا فسخ عزائم نے مجھے

فسخ عزائم معرفت کی کلید ہے اس لیے فانی اپنی ناکامیوں کو حق تعالیٰ کا احسان و انعام تصور کرتے ہیں، تقدیر کے تعلق سے فانی کا یہ انداز فکر اردو غزل میں نئی چیز ہے،

میری کوشش کا جو حاصل نہیں ہونے پاتے　　تیرا انعام سمجھتا ہوں ان ارمانوں کو

تقدیر کے آگے تدبیر کی زبونی کو اکبر اس طرح بیان کرتے ہیں،

تدبیر سدا راست جو آتی نہیں اکبر　　انسان کی طاقت کے سوا بھی ہے کوئی چیز

فانی تدبیر سے بہت زیادہ مایوس نظر آتے ہیں:

نوحۂ تدبیر تھا تقدیر کا ایک ایک حرف　　خط پیشانی صف ماتم نظر آیا مجھے

دیکھ فانی وہ تری تدبیر کی میت نہ ہو　　اک جنازہ جا رہا ہے دوش پر تقدیر کے

تدبیر نے جو کنوئیں جھنکائے جھانکے　　تقدیر نے جو ہمیں دکھایا دیکھا

جبر تقدیر اور جبر مشیت فانی کے پسندیدہ موضوعات ہیں، انھوں نے اپنے ایک شعر میں اس احساس کا اظہار کر دیا ہے کہ تقدیر کے راز فاش کرنے سے تدبیر کی دلکشی ختم ہو جاتی ہے، زندگی کی ساری رونق اسی پر موقوف ہے،

حسن تدبیر نہ رسوا ہو جائے　　راز تقدیر الٰہی کو نہ پوچھ

توفیق کا خیال ہے کہ بعض اوقات تدبیر سے حالات اور زیادہ بگڑ جاتے ہیں، اس لیے تدبیر نہ کرنا ہی بہتر ثابت ہوتا ہے،

تدبیر سے بھی ہوتے ہیں واژ دوں نصیب رات　　کیا کاسۂ حباب کو سیدھا کرے کوئی

اقبال متذکرۂ صدر تخیلات سے اختلاف کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ تدبیر مسلسل، جہد پیہم اور متواتر کوشش و عمل سے زندگی کا تعین ممکن ہے،

تو اے مسافر شب خود چراغ بن اپنا　　کر اپنی رات کو داغ جگر سے نورانی

ساری کائنات کی تقدیر ایک راز ہے، لیکن انسان اپنی قوت عمل سے نہ صرف اپنی بلکہ کائنات کی تقدیر کے راز فاش کر لیتا ہے،

راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز
جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

اقبال کا خیال ہے کہ مقدر کے بدلنے کی ایک ہی صورت ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی اندرونی حالت اور کیفیت میں تغیر پیدا کرلے، اگر انسان کی اندرونی حالت تبدیل ہو جائے تو خود بخود اس کا مقدر بدل جاتا ہے، کہتے ہیں:

تری خودی میں اگر انقلاب ہو جائے
عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے

ایسا ہی خیال حالی نے بھی پیش کیا ہے،

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

در اصل اس خیال کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ	جو لوگ خود اپنی نفسی حالت میں تبدیلی نہیں
يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (۱۳: ۱۱)	کرتے خدا ان کی حالت میں ہرگز تبدیلی نہیں کرتا،

جبر و قدر کی بحث میں ایک غور طلب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے ہر عمل اور غور و فکر کا محرک اس کا شعور، علم و عقل اور تجربات زندگی ہیں، عقل و شعور عطیۂ الٰہی ہے، جو ہر شخص کو مساوی طور پر حاصل نہیں، اور جس کی کمی و زیادتی فکر و عمل کو متعین کرتی ہے، علم وہبی بھی ہوتا ہے اور کسبی بھی، وہبی علم فیضان الٰہی سے حاصل ہوتا ہے، اور جن کو یہ علم حاصل ہوتا ہے، خاص اور برگزیدہ ہو جاتے ہیں، اور ان کا مقام نہایت اعلٰی و ارفع ہو جاتا ہے، بعض اشخاص محنت و مشقت اور رنج و تکلیف سے حصول علم کر لیتے ہیں، ایسے اشخاص کا عمل ان کے علم و عقل کا تابع ہوتا ہے، اور وہ اس حد تک عمل پر مجبور ہوتے ہیں، بعضوں میں علم حاصل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی، بعض فطری پستی کے سبب علم حاصل کرنا نہیں چاہتے،

بعضوں کو حصول علم کے مواقع حاصل نہیں ہوتے، ایسے تمام لوگوں کے فکر و عمل کو ان کے علم و عقل کا تابع دیکھا جا سکتا ہے، یعنی جیسی سمجھ ویسا عمل، وہ اپنی سمجھ کے مطابق عمل پر مجبور ہے، اگر اس کو اختیار قدرتی طور پر ملا بھی ہے تو اس کا استعمال وہ حسب استعداد اور عقل و فہم کرے گا، کم عقل آدمی کو اختیار دینا لاحاصل بلکہ بعض اوقات نقصان دہ بھی ہو سکتا ہے۔ ان سب باتوں کے پیش نظر درد کہتے ہیں:

قائل نہیں اختیار کا میں   بندہ ہے سمجھ میں اپنی مجبور

ایک اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ انسان کو کچھ خصوصیات آبا و اجداد اور بزرگوں سے وراثتاً ملتی ہیں، والدین کے عادات و اطوار، اخلاق اور کردار اور سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں اولاد میں قدرتی طور پر پیدا ہو جاتی ہیں، ان باتوں کا اثر اولاد کے عمل پر پڑتا ہے، اور اس طرح کوئی خاص عمل پر مجبور ہوتے ہیں، اس کے علاوہ ہر فرد بشر کی ایک اپنی فطرت بھی ہوتی ہے، جو والدین کی صفات سے کسی قدر الگ صفات پر مبنی ہوتی ہے، یہ فطرت قدرتی طور پر کسی انسان میں پائی جاتی ہے، جس کے بنانے میں بڑی حد تک خود انسان کو دخل نہیں ہوتا، ہر انسان کے عمل پر خود اس کی فطرت کا بھی اثر ہوتا ہے، توارث اور سرشتِ انسانی کے علاوہ انسان کا ماحولِ حیات بھی اس کے عمل پر اثر انداز ہوتا ہے، اطراف و اکناف کے حالات، گھر کا ماحول اور ملنے جلنے والوں کی صحبت کا اثر بھی بڑی حد تک انسان کے عمل کو متعین کرتا ہے، اور وہ ایک خاص طریقے پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہوتا ہے۔ امجد عمل انسانی کو تابع فطرت اور فطرت انسانی کو کسی اور کی ودیعت بتاتے ہیں

صورت اپنی اور نہ سیرت اپنی   مانگی ہوئی ہے کسی سے فطرت اپنی

شیخ محی الدین ابن العربی نے اعمالِ انسانی کو انسان کی اپنی فطرت کا نتیجہ قرار دیا ہے، وہ فطرت کو غیر مجعول ماہیت سے اور ہر انسان کے وجود خارجی میں آنے سے پہلے یعنی اعیانِ ثابتہ کی حالت ہی میں اس کی فطرت کو کار فرما دیکھتے ہیں، عین ثابتہ کی حالت

ہی میں انسان کی فطرت اپنی خصوصیات ظاہر کر دیتی ہے، اور یہ خصوصیات خالقِ کائنات کے
یشِ نظر رہتی ہیں، اور ان ہی خصوصیات کو پیشِ نظر رکھکر خالقِ کائنات اس کو وجود خارجی
طا کرتا ہے، وجود خارجی کی شکل میں آنے کے بعد ہر انسان وہی خصوصیات اور صفات ظاہر کرتا
ہے، جو اس کی فطرت میں عین ثابتہ کی حالت میں موجود تھے، اور جن کا علم حق تعالیٰ کو تھا، چنانچہ کہتے
یں کہ ہر شخص بلکہ ہر شے جو راستہ چلتی ہے اور جو کام کرتی ہے، اپنی فطرت کے موافق اور اس تجلی سے
ہوتی ہے جو اس کے عین پر ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ جو کچھ اپنے خزانے سے عطا فرماتا ہے اس میں
علوم الٰہی یعنی عین ثابتہ یعنی شے کی استعداد و قابلیت و فطرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، حق تعالیٰ
نبیاء کے ذریعے اوامر و نواہی سے مطلع کرتا ہے، جن اشخاص کی استعداد و فطرت اچھی ہوتی ہے
امر کو قبول کرتے اور نواہی سے اجتناب کرتے ہیں، جن کی استعداد بد ہوتی ہے بدی کو قبول کرتے
یں، لہٰذا اخلاف استعداد و فطرت افعال نمایاں نہیں ہوتے۔ انسان اپنے ارادۂ ظاہری سے
سی طرف بخوشی و رضا نہیں جاتا، بلکہ اپنی فطرت اور اقتضائے طبیعت و استعداد عین ثابتہ
کی وجہ سے اس طرف جبراً چلا جاتا ہے،

مولانائے روم نے بھی عمل کو مطابقِ فطرت ظاہر کیا ہے، کہتے ہیں:

بال بازاں را سوئے سلطاں برد   بال زاغاں را بگورستاں برد

جائم بھی ابن العربی سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جیسی خصلت بر تن اُس   تدبیر لکھیا دیب تُس

اب ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی فطرت اور استعداد کی تخلیق کس طرح
ہوئی اور اس کا خالق کون ہے؟ کیا خود شے نے اپنی مرضی و خواہش اور علم و تجربہ کی بنا پر اپنی فطرت
استعداد کی تخلیق کی ہے، یا کوئی اور اس کا خالق ہے؟ ظاہر ہے کہ خود شے نے تخلیق کی ہے تو وہی اپنے

عمل کی ذمہ دار ٹھہرے گی، اور سزا و جزا کی مستحق قرار پائے گی، برخلاف اس کے کوئی اور خالق ہو تو وہی ذمہ دار ٹھہرتا اور سزا و جزا کا مستحق قرار پاتا ہے،

اقبال نے اس مسئلے کو بہتر طریقے سے سلجھایا ہے، ان کا خیال ہے کہ فطرت بجائے خود کوئی خاص حقیقت یا حیثیت نہیں رکھتی، انسان کا عمل اس کے علم، معلومات اور نیت اور ارادے کے مطابق ہوتا ہے، اور جب وہ ایک خاص طریقے پر عمل کا عادی ہوتا ہے تو اس کی فطرت بننے لگتی ہے، گویا وہ خود اپنی فطرت کی تخلیق اور تعین کرتا چلا جاتا ہے، وہ جب چاہتا ہے اپنی فطرت بدل سکتا اور بدل لیتا ہے، اور جب اپنی فطرت کی تعمیر کرنے اور اس کو بدلنے پر قدرت رکھتا ہے تو عمل کا ذمہ دار اور سزا و جزا کا مستحق بھی قرار پاتا ہے، اقبال کہتے ہیں:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

فی الجملہ مسئلہ جبر و اختیار پر حکما اور شعرا سب ہی نے دماغ سوزی کی ہے، اور اس کو حل کرنے کی سعی کی ہے، لیکن امجد کا خیال ہے کہ مسئلہ ابھی تک پوری طرح حل نہ ہو سکا،

حل ہو سکا نہ مسئلہ جبر و اختیار
اس فکر میں ہر ایک پریشان کب سے ہے

اور شاید اسی لیے فانی نے بیزار ہو کر خدا سے یہ فریاد کی ہے کہ

یا میرے بے شمار گناہوں سے درگزر
یا میرے عذر سن کرم بے حساب سے

حافظ ابوداؤد طیالسی اور انکی مسند

از

جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

نام و نسب سلیمان نام، ابوداؤد کنیت اور نسب نامہ یہ ہے: سلیمان بن داؤد بن جارود[1]۔

ولادت ابوداؤد طیالسی ۱۳۳ھ[2] اور علامہ سمعانی کی تصریح کے مطابق ربیع الاول ۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے[3]۔

خاندان و وطن ان کا آبائی وطن فارس تھا، مگر انھوں نے بصرہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی[4]، وہ اصلاً غلام زادہ تھے۔ ان کے والدین قبیلہ قریش کے موالی میں تھے، ابن معین کا بیان ہے کہ وہ آل زبیر کے مولی تھے، اور ان کی ماں ایرانی نسل سے تھیں[5]، اور ابن غلابی کہتے ہیں کہ وہ آل زبیر کے مملوک، انکی ماں بنی نضر بن معاویہ کی مملوکہ تھیں[6]۔

نسبتیں وہ فارسی، بصری، قرشی اور طیالسی وغیرہ نسبتوں سے منسوب کیے جاتے ہیں لیکن طیالسی سب سے زیادہ مشہور نسبت ہے، جو طیالسہ کی جانب ہے، طیالسہ طیلسان کی جمع ہے، یہ ایک قسم کی چادر ہوتی تھی، جس کو اہل عرب عماموں کے اوپر اوڑھتے تھے، اس نسبت سے جو لوگ مشہور ہیں ان میں

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۴، کتاب الانساب ورق ۵، ۳، تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲، خلاصہ تذہیب تہذیب الکمال ص ۱۵۱ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۲ [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۹، کامل ابن اثیر ج ۹ ص ۱۲۲ و تاریخ ابو الفداء ج ۲ ص ۲۷ [3] کتاب الانساب ورق ۵، ۳ [4] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۴، تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۲ و تذکرہ ج ۱ ص ۳۲۲ [5] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۲ [6] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۵

سب سے زیادہ مشہور ابوداؤد ہیں[۵]،

طیلسان فارسی زبان کا لفظ ہے، اصمعی کا قول ہے کہ وہ اصل میں تالشان (تالسان)[۶] تھا، معرب ہو کر طیلسان ہوگیا[۷]

اس نسبت سے منسوب ہونے کے اسباب نہیں معلوم ہو سکے بظاہر قیاس سے معلوم ہوتا ہے کہ یا توان کے یہاں اس قسم کی چادریں بنی جاتی ہوں یا ان کی خرید و فروخت کا کاروبار ہوتا رہا ہو، ایک خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ شاید وہ عمامہ پر اس قسم کی چادر اوڑھتے ہوں،

اساتذہ اور شیوخ | امام ابوداؤد طیالسی کا زمانہ دوسری صدی ہجری کا ہے، جو علم و فضل، خیر و برکت اور دین و تقویٰ کے لحاظ سے خیر القرون میں شمار کیا جاتا ہے اس لیے ابوداؤد طیالسی کو نہایت برگزیدہ اور مقدس علمائے اسلام سے استفادہ کا موقع ملا، اور انھوں نے بڑے بڑے صلحا و اخیار کے آغوش تربیت میں پرورش پائی، ان کے اساتذہ اور شیوخ کی تعداد بے شمار ہے، امام ابوداؤد کا خود بیان ہے کہ میں نے ایک ہزار شیوخ سے جن میں ابن عون کے ہم پایہ لوگ شامل ہیں، حدیثیں لکھیں[۸]، ان کے چند مشہور اساتذہ کے نام حسب ذیل ہیں:-

ابان بن یزید عطار، ابراہیم بن سعد م ۱۸۳ھ، ایمن بن نابل، جریر بن حازم م ۱۷۰ھ، جریر بن عبدالحمید م ۱۸۸ھ، حبیب بن یزید م ۱۶۲ھ، حرب بن شداد م ۱۶۱ھ، حماد بن زید م ۱۷۹ھ، حماد بن سلمہ م ۱۶۱ھ، ابو عامر خزاز، زائدہ بن قدامہ م ۱۶۱ھ، زہیر بن محمد، زہیر بن معاویہ م ۱۷۳ھ، زیاد بن یزید، سفیان بن سعید ثوری م ۱۶۱ھ، سلیمان بن قرم، شعبہ بن حجاج م ۱۶۰ھ، شیبان بن عبدالرحمن نحوی م ۱۶۴ھ، عباد بن منصور، عبدالرحمن بن ابی الزناد م ۱۷۴ھ، عبداللہ بن عون م ۱۵۱ھ، عبدالعزیز بن ماجشون م ۱۶۴ھ، عمران قطان، قرۃ بن خالد م ۱۵۴ھ، محمد بن مسلم وضاح، معروف بن خربوذ، ورقاء م ۱۶۰ھ، ابو عوانہ وضاح بن عبداللہ م ۱۷۶ھ، ہشام بن عبداللہ دستوائی م ۱۵۳ھ، ہمام بن یحییٰ م ۱۶۴ھ، یزید بن ابراہیم م ۱۶۱ھ،

[illegible]

تلامذہ | امام ابوداؤد طیالسی نے جس طرح خود بے شمار مشائخ اور اہل کمال سے اکتساب فیض کیا تھا، اسی طرح ان کے دامن سے بھی متعدد اور لاتعداد طلبہ وابستہ ہوگئے، اور وہ اس سرچشمۂ حدیث و سنت سے سیراب ہوتے رہے، بعض مشہور شاگردوں کے نام یہ ہیں:

احمد بن ابراہیم دورقی، احمد بن حنبل، اسحٰق بن منصور کوسج، ابوبکر بن ابی شیبہ، ابومسعود رازی، ابوموسیٰ، ابن فرات، بکار بن قتیبہ ثقفی، بندار، حجاج بن یوسف الشاعر، زید بن اخزم، عباس دوری، عبداللہ بن محمد مسندی، عثمان بن ابی شیبہ، علی بن مدینی، علی بن مسلم طوسی، عمرو بن علی فلاس، محمد بن ابی بکر مقدمی، محمد بن بشار، محمد بن رافع، محمد بن سعد کاتب واقدی، محمد بن مثنیٰ، محمود بن غیلان، ہارون، یعقوب بن ابراہیم دورقی، یونس بن حبیب اصبہانی،

آپ کے شیوخ میں جریر بن عبدالحمید م ۱۸۸ھ کو بھی آپ سے نسبت تلمذ حاصل ہے، مولفین صحاح کا زمانہ امام صاحب کے بعد کا ہے، اس لیے انھوں نے بالواسطہ آپ سے روایتیں کی ہیں حافظ ابن حجر نے امام بخاری کے شیوخ و رواۃ کے سلسلہ میں ان کا نام بھی گنایا ہے (مقدمہ فتح الباری ص ۴۳۸) تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں:-

"مزی کا بیان ہے کہ امام بخاری ان کی روایتوں کو استشہاد میں پیش کرتے ہیں، اور یہ صحیح ہے لیکن سورۂ مدثر کی تفسیر میں ایک جگہ یہ روایت ہے، حدثنا محمد بن بشار ثنا عبدالرحمن بن مہدی وغیرہ قالا ثنا حرب بن شداد فذکر حدیثاً، اس حدیث میں غیرہ سے جس شخص کے نام کا کنایۃً تذکرہ کیا گیا ہے، وہ ابوداؤد طیالسی ہیں، چنانچہ ابوعروبہ حرانی نے بندار کے واسطے سے اس کی وضاحت کی ہے۔ (تہذیب ج ۴ ص ۱۸۶)

اور فتح الباری میں لکھتے ہیں:-

"غیرہ ... ابوداؤد طیالسی مراد ہیں، چنانچہ ابونعیم نے مستخرج میں ابوعروبہ کے طریق سے

اس کی یوں تخریج کی ہے: حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن بن مہدی وابوداؤد وقالا حدثنا حرب بن شداد (فتح الباری ج ۸ ص ۷۰)

اور شیخ الحدیث مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے امام ترمذی کے سلسلۂ رواۃ کے بزرگوں میں ان کا نام بھی تحریر کیا ہے (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۲۷۴ و ۲۲۰)

مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب کا امام ابوداؤد سجستانی کے متعلق بیان ہے کہ

"غالباً از وی بیک واسطہ روایت میکند" (بستان المحدثین ص ۴۲)

سفر و سیاحت حافظ ابوداؤد طیالسی کے سفر و سیاحت کی تفصیل نہیں ملتی، لیکن ان کے مشائخ کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے علم حدیث کی طلب و جستجو میں مختلف ملکوں اور شہروں کے سفر کیے تھے، بغداد اور اصبہان جانے کی تو تصریح موجود ہے، خطیب لکھتے ہیں: "وہ جب بغداد تشریف لے گئے تو شعبہ اور مسعودی وہاں موجود تھے، ان سے سماع اور مذاکرہ کیا۔" (تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۴)

آپ کا خود بیان ہے کہ "میرے سینہ میں دس ہزار حدیثیں عثمان بری کے واسطہ سے محفوظ تھیں، مگر بصرہ میں کسی نے ان کے بارہ میں مجھ سے دریافت نہیں کیا، لیکن جب میں اصبہان گیا تو وہاں لوگوں سے ان کو بیان کرنا پڑا" (ایضاً ص ۲۷ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ و میزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۴)

عمر بن شبہ کا بیان ہے کہ اصبہان میں لوگوں نے ان سے ۴۰ ہزار حدیثیں تحریر کیں۔" (ایضاً)

فن حدیث میں انکی اہمیت حافظ ابوداؤد ایک مشہور و باکمال محدث کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں اور اس میں شبہہ نہیں کہ جن علمائے اسلام نے حدیث و سنت کی غیر معمولی اور بیش بہا خدمات انجام دی ہیں، ان میں ایک وہ بھی ہیں، اور آج اسی حیثیت سے ان کا نام دنیا میں روشن ہے۔ ان کے دوسرے فضائل و کمالات پردۂ خفا میں ہیں، اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث کے علاوہ اور کن علوم و فنون میں ان کو تبحر حاصل تھا، مگر ان کی شہرت و ناموری

کا سبب تنہا فن حدیث ہے، جس میں ان کی غیر معمولی مہارت اور ژرف نگاہی کا ثبوت ان کی کتاب مسند سے ملتا ہے، اس کا ذکر آگے کیا جائے گا، اس سے پہلے اسی سلسلہ کی اور چیزوں کا ذکر کیا جاتا ہے،

حفظ و ضبط اکابر محدثین کی طرح ان کو بھی قدرت نے حفظ و ضبط کا غیر معمولی ملکہ عطا کیا تھا اور اس خصوصیت میں وہ محدثین کی جماعت میں ممتاز نظر آتے ہیں، ارباب سیر و تذکرہ نے ایک مشہور حافظ حدیث کی حیثیت سے ان کا ذکر کیا ہے، بعض علما کا خیال ہے کہ ان کو تیس[۱] یا چالیس[۲] ہزار حدیثیں ازبر تھیں، اور یونس بن حبیب اصبہانی کا بیان ہے کہ انھوں نے اصبہان میں ایک لاکھ حدیثیں محض اپنی یادداشت سے املا کرائیں[۳]

آپ کے شاگرد رشید عمرو بن علی فلاس کا بیان ہے کہ محدثین کے زمرہ میں مجھکو کوئی شخص ابوداؤد سے بڑا حافظ نظر نہیں آیا، میں نے ان کو خود یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ۳۰ ہزار حدیثیں میں زبانی بیان کرتا ہوں[۴]

علی بن مدینی جیسے فاضل و باکمال محدث کو بھی اعتراف ہے کہ "انھیں ان سے زیادہ حدیثوں کا حافظ کوئی اور نہ مل سکا"[۵]

محمد بن بشار بندار فرماتے ہیں کہ "میں کسی محدث کی وفات پر اتنا زیادہ نہیں رویا جتنا ابوداؤد کی وفات پر[۶]" اور کسی محدث سے اتنی زیادہ حدیثیں نہ لکھی گئیں جتنی ابوداؤد سے لکھی گئیں[۷]"

صالح بن احمد عجلی کا بیان ہے کہ وہ کثیر الحفظ تھے، میں نے ان کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے سفر کیا مگر افسوس میرے وہاں پہنچنے سے ایک دن پہلے ہی وہ انتقال کر چکے تھے،[۸]

۱؎ العبر ج۱ ص ۳۵۴ و کتاب الانساب ورق ۵۰۳ ۲؎ خلاصۃ تذہیب ص ۱۵۱ و تہذیب ج۴ ص ۱۸۳ و تاریخ بغداد ج۹ و تذکرۃ الحفاظ ج۱ ص ۳۲۲ ۳؎ میزان ج۱ ص ۴۱۳ و تہذیب التہذیب ج۴ ص ۱۸۴ ۴؎ تاریخ بغداد ج۹ ص ۲۷ و تذکرۃ الحفاظ ج۱ ص ۳۲۲ و تہذیب التہذیب ج۴ ص ۱۸۳ ۵؎ ایضاً ۶؎ تاریخ بغداد ج۹ ص ۲۷ ۷؎ تہذیب التہذیب ج۴ ص ۱۸۳ ۸؎ ایضاً و تاریخ بغداد ج۹ ص ۲۶ و کتاب الانساب ورق ۳۷۵

ابن عدی فرماتے ہیں کہ "بصرہ میں ابوداؤد طیالسی اپنے زمانہ کے سب سے بڑے حافظ حدیث اور ہم عصروں میں حفظ و معرفت حدیث کے لحاظ سے فائق و برتر تھے"[1]،

وکیع کا ارشاد ہے: "ابوداؤد سے بڑھ کر کوئی شخص طویل حدیثوں کا حفظ کرنے والا نہیں رہ گیا ہے"[2]

مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"احادیث طویلہ را نیک محفوظ میداشت و دریں صنعت در اہل زمان خود معروف و مشہور بود"[3]

فضل بن زیاد کہتے ہیں کہ ہیثم بن خارجہ نے امام احمد سے دریافت کیا کہ ابوداؤد اور ابوعبیدہ حداد میں کس کو آپ زیادہ پسند کرتے ہیں، انھوں نے جواب دیا کہ ابوداؤد حافظہ کے لحاظ سے فائق اور ابوعبیدہ غلطی کم کرتے ہیں، کیونکہ وہ زیادہ تر کتابوں سے روایت کرتے ہیں"[4]

ثقاہت و اعتبار احتیاط اور ثقاہت میں بھی ان کا پایہ بہت بلند تھا، محدثین نے ان کی روایتوں کے قبول اور علمائے جرح و تعدیل نے ان کی توثیق کی ہے، عبدالرحمن بن مہدی کا مشہور قول ہے

هو اصدق الناس[5] وہ لوگوں میں سب سے زیادہ سچے تھے،

ابوالمنذر نعمان بن عبدالسلام سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ "وہ ثقہ اور قابل اعتبار ہیں"[6]۔

یحییٰ بن معین سے شعبہ کے تلامذہ کے متعلق دریافت کیا گیا کہ ابوداؤد طیالسی اور حرمی میں آپ کے نزدیک کون زیادہ بہتر ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ "ابوداؤد صدوق ہیں، اس لیے وہ مجھکو زیادہ پسند ہیں"[7]

صالح بن احمد عجلی اور خطیب بغدادی نے ان کو ثقہ و ثابت بتایا ہے[8]، عمرو بن علی نے ان کو ثقہ و معتبر

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ و میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶، کتاب الانساب ورق ۳۶۵ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ [3] بستان المحدثین ص ۱۳ [4] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ [5] ایضاً و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ و تذکرۃ ج ۱ ص ۳۲۲، میزان ج ۱ ص ۴۱۲ و خلاصہ تہذیب ص ۱۵۱، جرح ۱ ص ۵، ۳۴۵، شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۲ [6] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [7] ایضاً [8] ایضاً و کتاب الانساب ورق ۳۶۵

کہا ہے،[۱] ابن عدی اس رائے کی تصدیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ میرے اور دوسروں کے نزدیک متیقظ اور ثابت تھے۔[۲] ابوحاتم ان کو محدث صدوق بتاتے ہیں،[۳] ابومسعود رازی نے امام احمد سے ان کے بارے میں سوال کیا تو ارشاد ہوا کہ وہ ثقہ اور صدوق تھے،[۴] امام نسائی کا ارشاد ہے "ابوداؤد ثقہ اور لوگوں میں سب سے زیادہ سچے تھے[۵]"

ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں شامل کیا ہے،[۶] اور محمد بن سعد صاحب طبقات لکھتے ہیں کہ "وہ ثقہ تھے[۷]"

غرض ائمۂ فن اور ناقدین حدیث میں ابوداؤد طیالسی نہایت معتبر و مستند محدث جانے جاتے تھے،

شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں:-

"یحییٰ بن معین و ابن المدینی و فلاس و وکیع و دیگر علمائے رجال او را تعدیل و توثیق مفرط نمودہ اند[۸]"

معرفت حدیث | وہ حدیثوں کے صرف ناقل و حافظ ہی نہ تھے، بلکہ ان میں پوری بصیرت اور پرکھ بھی رکھتے تھے، بندار کا بیان ہے کہ وہ حفظ اور معرفت حدیث کے لحاظ سے نہایت برتر تھے،[۹] وکیع جیسے نامور محدث حدیث سے ان کی غیر معمولی واقفیت کی بنا پر ان کو جبل العلم کہتے تھے،[۱۰] یحییٰ بن معین ان کو عبدالرحمن بن مہدی سے بھی زیادہ صاحب علم اور حدیثوں کا واقف کار بتاتے ہیں،[۱۱] ان کے استاد شعبہ کو ان کے علم پر اتنا اعتماد تھا کہ ان کی عدم موجودگی میں بھی انکی مسند درس پر رونق افروز ہوتے تھے، ابوحاتم کا بیان ہے کہ معرفت حدیث میں ان کا مقام اتنا بلند تھا کہ وہ شعبہ سے بھی مذاکرہ کر سکتے تھے،[۱۲]

---

[۱] تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [۲] ایضاً ص ۱۸۴ و ۱۸۵، و میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳، [۳] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [۴] ایضاً ص ۱۸۳ [۵] ایضاً ص ۱۸۴ [۶] ایضاً [۷] طبقات ابن سعد ج ۷ ق ۲ ص ۵۰ [۸] بستان المحدثین ص ۳۱ [۹] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۷ [۱۰] خلاصہ تذہیب ص ۱۵۱ [۱۱] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ [۱۲] ایضاً ص ۲۹

اس سلسلہ میں امام صاحب کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ بعض محدثین اور شیوخ کی روایات کا ان سے زیادہ کوئی واقف کار نہ تھا، عثمان بری کے متعلق ان کا خود بیان ہے کہ میرے سینہ میں ان کی ۱۲ ہزار حدیثیں محفوظ تھیں۔[۱]

شاہ عبد العزیز صاحب فرماتے ہیں کہ

از محدثان آنجا مثل شعبہ وہشام دستوائی وابن عون وغیرہم روایات بسیار دارد[۲]

مشہور محدث شعبہ کی روایات کے لیے تو وہ سند اور اتھارٹی کی حیثیت رکھتے تھے، احمد بن سعید دارمی نے جب امام احمد سے سوال کیا کہ شعبہ کی حدیثیں کس سے قلمبند کیجائیں تو انھوں نے فرمایا کہ جب تک ابوداؤد زندہ ہیں ہم لوگوں کا خیال ہے کہ ان ہی سے نقل و روایت کیجائے،[۳]

یحیی بن معین سے جب شعبہ کے بعض تلامذہ کا موازنہ کرایا گیا تو انھوں نے طیالسی کو سب میں فائق اور ممتاز بتایا،[۴]

ابومسعود رازی کا بیان ہے کہ شعبہ کی روایتوں کے معاملہ میں ابوداؤد سے زیادہ کوئی واقف کار مجھکو نہ ملا،[۵]

خطاء اور تدلیس کا الزام ان کمالات اور ائمۂ فن کے اعتراف کے باوجود بعض لوگوں نے ان پر سہو اور تدلیس کا الزام لگایا ہے۔

علامہ ابن سعد فرماتے ہیں "سلیمان بن داؤد کثیر الحدیث اور ثقہ تھے، مگر بعض اوقات وہ غلطیاں بھی کرجاتے تھے"،[۶]

علامہ ذہبی لکھتے ہیں "مشہور علماء وحفاظ میں ایک ابوداؤد بھی ہیں جو ثقہ ہیں، لیکن کبھی کبھی

---

[۱] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶ [۲] بستان المحدثین ص ۳۱ [۳] تاریخ بغداد ص ۲۸ [۴] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ [۵] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [۶] ایضاً [۶] طبقات ابن سعد ج ۷ قسم دوم ص ۵۱

میں ان سے خطا، اور چوک ہو گئی ہے[۱]،

ابن عماد حنبلی کا بیان ہے" ان پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے بعض حدیثوں میں جن کو وہ لفظاً بیان کرتے ہیں غلطیاں کی ہیں[۲]"،

ابو حاتم فرماتے ہیں" ابوداؤد محدث صدوق تھے، مگر ان سے اکثر بھول بھی ہو گئی[۳]"

ابراہیم جوہری کا بیان ہے کہ انھوں نے ایک ہزار حدیثوں میں غلطیاں کی ہیں[۴]"،

اس قسم کے بعض اور اعتراضات بھی ہیں، مگر اس سے ان کے حفظ و ضبط اور ثقاہت میں فرق نہیں آتا، خطا، و نسیان تو بشریت کا تقاضا ہے، جس سے کوئی محدث بھی بری نہیں، چنانچہ جن لوگوں نے ان پر اعتراض کیا ہے، وہ بھی ان کو ثقہ اور حافظ مانتے ہیں ، فلاس کا بیان ہے کہ آیت منافق کی حدیث میں کسی نے ابوداؤد کی پیروی نہیں کی ہے، اس کے باوجود وہ ثقہ اور ضابط تھے[۵]،

امام احمد کی مسند کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ نے چند اصولی باتیں لکھی ہیں جنکا خلاصہ یہ ہے" کبھی موضوع سے مراد وہ روایت ہوتی ہے جس کے ثبوت کی نفی معلوم ہو، گو اس کے بیان کرنے والے نے قصداً دروغ بیانی نہ کی ہو بلکہ اس سے چوک ہو گئی ہو، اس قسم کی روایات مسند احمد میں موجود ہیں، بلکہ سنن ابی داؤد اور سنن نسائی میں بھی ہیں، اور صحیح مسلم و صحیح بخاری تک میں بعض احادیث میں اس قسم کے الفاظ آئے ہیں[۶]"،

اس سے ظاہر ہو گیا کہ خطا کرنے والا متروک الحدیث نہیں سمجھا جاتا، یہی وجہ ہے کہ ائمۂ صحاح کی کتابوں میں بھی اس قسم کے رواۃ کی روایتیں موجود ہیں، البتہ علمائے اصول کا فیصلہ یہ ہے کہ اس قسم کی روایتوں کو بجنسہ نقل کرنے کے بعد ناقل کو خطا کی وضاحت کر دینی چاہیے[۷]

۱؎ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ ۲؎ شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۲ ۳؎ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ و میزان ج ۱ ص ۴۱۳ ۴؎ ایضاً ۵؎ تہذیب ج ۱ ص ۱۸۴ ۶؎ ابن ماجہ اور علم حدیث بحوالہ المصعد الاحمد ص ۲۵ و ۲۹ ۷؎ کتاب الکفایۃ از ص ۲۴۵ تا ۲۴۷

یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ ابوداؤد طیالسی کے حافظہ میں حدیثوں کا بہت بڑا ذخیرہ محفوظ تھا، اور وہ اپنی یادداشت ہی سے حدیثیں بیان کرتے تھے، اس لیے بھول چوک کا ہوجانا نہ حیرت انگیز ہے اور نہ قابل الزام، علامہ ابن عدی فرماتے ہیں کہ جو شخص محض یادداشت سے ہزار حدیثیں بیان کرے، اس سے بعض روایتوں میں سہو و خطا کا ہوجانا بعید اور تعجب خیز نہیں، مثلاً جس روایت کو دوسرے موقوفاً بیان کرتے ہوں وہ اسکو مرفوعاً یا جسکو لوگ مرسلاً بیان کرتے ہیں وہ اسکو موصولاً بیان کردے، کیونکہ اسکا دارومدار تمام تر حافظہ پر ہوتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ ابوداؤد نہ صرف میرے بلکہ دوسروں کے نزدیک بھی متیقظ اور ثابت ہیں[1]،

علامہ سمعانی نے بھی ابن منہال کے اعتراض کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ابوداؤد کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے حافظہ سے روایتیں بیان کرتے تھے، اس لیے ان سے کچھ غلطیاں ہوگئی ہیں، مگر ان کی سالم روایات کے مقابلہ میں یہ غلطیاں بہت کم ہیں[2]،

خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ

"ابوداؤد حافظہ سے روایتیں بیان کرتے تھے، اور حافظہ بڑا خائن ہوتا ہے، اس لیے ان سے بھی غلطیاں ہوگئی ہیں، لیکن وہ بہت کم اور صحیح روایتوں کے مقابلہ میں بہت تھوڑی ہیں[3]"

حافظ ذہبی اور ابن عماد نے بھی ان کی خطا کا یہی سبب قرار دیا ہے، ذہبی کا بیان ہے کہ

"میرے خیال میں چونکہ وہ اپنے حافظہ پر بھروسہ اور اعتماد کرتے تھے، اس لیے ان سے بعض حدیثوں میں چوک اور غلطی ہوگئی ہے[4]"

امام احمد بن حنبل سے ایک مرتبہ ابوداؤد کی غلطیوں کا تذکرہ کیا گیا تو فرمایا کہ "انکی غلطی کو غلطی نہیں کہا جاسکتا، اس لیے کہ خطا اور غلطی کا الزام اس وقت ان پر عائد ہوسکتا کہ جب ان سے اس کا ذکر کیا جاتا تب بھی ان کو تنبہ نہ ہوتا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان سے جس وقت ان کی غلطیوں کا تذکرہ

---

[1] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۰۳، ۴۰۴ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ [2] کتاب الانساب ورق ۵۰۳ [3] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶ [4] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲

کیا جاتا تو وہ متنبہ ہوجاتے اور سمجھ جاتے[1]

دوسرا الزام تدلیس کا ہے، یعنی وہ ایک راوی کی روایت دوسرے کی جانب منسوب کر دیتے تھے مثلاً محمد بن منہال کا بیان ہے کہ ابوداؤد نے ہم سے ابن عون کے واسطہ سے ۲۰ سے کچھ زیادہ حدیثیں بیان کیں مگر ان میں سے ایک کے علاوہ جس کو میں نہیں جانتا تھا، باقی سب حدیثیں یزید بن ربیع کی تھیں[2]۔

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے اسی قسم کا ایک واقعہ یوں لکھا ہے کہ محمد بن منہال کا بیان ہے کہ ہم سے یزید بن زریع نے شعبہ کے واسطہ سے دو حدیثیں روایت کیں اور بتایا کہ میں نے ان کو ابوداؤد سے بھی بیان کیا تھا، اور انھوں نے میری سند سے ان کو لکھا تھا مگر ان کو شعبہ کی سند سے بیان کیا اور میرا ذکر نہیں کیا۔" ذہبی کا خیال ہے کہ ابوداؤد نے ان دونوں حدیثوں کی روایت میں تدلیس سے کام لیا ہے، مگر حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ ممکن ہے ان سے بھول چوک ہوگئی ہو اور یزید کے یاد دلانے پر ان کو یاد آگیا ہو[3]۔

حافظ ابن حجر نے امام دارقطنی کی کتاب الجرح والتعدیل سے بھی ایک واقعہ نقل کیا ہے:۔

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابوداؤد کے یہاں ہم لوگ تھے، انھوں نے حدیث بیان کی [حدثنا شعبة عن عبد الله بن دینار عن ابن عمر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النوح] ان سے کہا گیا کہ یہ تو شبابہ کی روایت ہے، ابوداؤد نے کہا تو اس کو چھوڑ دو، امام دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث صرف شبابہ کے واسطہ سے مروی ہے،.... ابن حجر کی رائے میں ابوداؤد سے اس میں سہو و خطا ہوئی ہے، یا انھوں نے تدلیس کیا ہے[4]۔

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶ [2] ایضاً ص ۲۵ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ [3] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۶ [4] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ و ۱۸۶

ان واقعات سے خود ظاہر ہے کہ ان میں معنی ومفہوم کی کوئی تدلیس نہیں ہے، بلکہ صرف روایت کا انتساب غلطی سے اصل راوی کے بجائے دوسرے کی جانب کر دیا گیا ہے، اس لیے حافظ ابن حجر نے بھی اس کو تدلیس وتحریف کے بجائے سہو ونسیان پر محمول کیا ہے، اور بھول چوک ثقاہت وعدالت کے خلاف نہیں ہے۔ اس سے راوی متروک الروایت قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی لیے تمام ماہرین فن محدثین نے ان کو ثقہ اور ضابطہ قرار دیا ہے، اور وہ ان سے بلا تکلف روایت کرتے تھے، امام احمد نے ان سے براہ راست اور امام بخاری، ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ ائمۂ صحاح نے بالواسطہ ان سے حدیثیں بیان کی ہیں،

رہی تدلیس تو عام مسائل کی طرح اس بارہ میں بھی دو رائیں ہیں، ایک قلیل جماعت اس قسم کی تدلیس کی بھی سختی کے ساتھ مخالفت کرتی ہے لیکن جمہور محدثین کے نزدیک اس میں کوئی عیب نہیں ہے، سفیان ثوری جیسے بزرگ بھی جو امیر المومنین فی الحدیث کہلاتے ہیں، اور بہت سے اہل کو فہ تدلیس کرتے تھے[1]

علامہ ابن صلاح فرماتے ہیں:-

"صحیح یہ ہے کہ مدلس جس چیز کو محتمل لفظ سے روایت کرے اور سماع واتصال کی وضاحت نہ کرے تو اس کا حکم مرسل اور اس کی قسموں کے جیسا ہے لیکن جس روایت کو ایسے الفاظ سے بیان کیا جائے جن سے اتصال کی صراحت ہوتی ہو، جیسے سمعت وحدثنا واخبرنا وغیرہ تو وہ مقبول اور قابل حجت ہیں، صحیحین وغیرہ کتب معتبرہ میں بھی اس قسم کی بیشمار روایتیں ہیں، جیسے قتادہ، اعمش، سفیانین اور ہشام بن بشیر وغیرہ کے واسطہ سے اور یہ اس بنا پر کہ تدلیس درحقیقت کذب نہیں بلکہ ایک طرح کا ابہام ہے، جو لفظ محتمل کی بنا پر پیدا ہوتا ہے"[2]

ابوداؤد طیالسی کے ایسے عام حالات بہت کم ملتے ہیں، جن سے ان کے عادات واخلاق کی تفصیل

---

[1] کتاب الکفایۃ ص ۳۶۱ [2] مقدمہ ابن صلاح ص ۳۵

معلوم ہو، ضمناً بعض واقعات کا ذکر آگیا ہے جن سے ان کے بعض اخلاقی پہلوؤں کا اندازہ ہوتا ہے، مثلاً اس واقعہ سے ان کی حق پرستی ظاہر ہوتی ہے: یونس بن حبیب اصبہانی کا بیان ہے کہ "ابو داؤد ہمارے یہاں اصبہان تشریف لائے تو انھوں نے محض اپنی یادداشت سے ایک لاکھ حدیثیں املا کرائیں، اس میں ان سے ستر مقامات پر غلطیاں ہوگئی ہیں، جب انکو اپنی غلطی کا احساس ہوا تو فرمایا تم لوگ انکو ٹھیک کرلو،[۱]

وفات | مشہور روایت کے مطابق تقریباً ۷۲ سال کی عمر میں ۲۰۴ھ میں، حافظ ابونعیم کی تصریح کے مطابق صفر اور خلیفہ بن خیاط کے بیان کے مطابق ربیع الاول کے مہینہ میں[۲] وفات پائی، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ۲۰۳ھ میں ۷۱ سال کی عمر میں انتقال ہوا، ابن سعد نے ۹۲ سال کی عمر بتائی ہے، جو غالباً کتابت کی غلطی کی وجہ سے سبعین کے بجائے تسعین ہوگیا ہے، محمد بن یونس قرشی نے ۲۱۴ھ سنہ وفات بتایا ہے، لیکن خطیب نے اس کو بالکل غلط قرار دیا ہے[۳]، علامہ ذہبی اور شاہ عبدالعزیز صاحب نے ۸۰ سال کی عمر بتائی ہے[۴]، لیکن یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا، نماز جنازہ اس زمانہ کے حاکم بصرہ یحییٰ بن عبداللہ بن عمر نے پڑھائی،[۵]

مسند ابوداؤد طیالسی | مسانید کے جو مجموعے مشہور اور متداول ہیں، ان میں ایک ابوداؤد طیالسی کی مسند بھی ہے، اس کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ وہ دوسرے مسانید کے مقابلہ میں قدیم ہے، بعض ائمۂ فن کی رائے میں وہ سب سے قدیم مسند ہے،[۶] حاکم صاحب مستدرک لکھتے ہیں، عبیداللہ بن موسیٰ اور ابوداؤد طیالسی نے علمائے اسلام میں سب سے پہلے تراجم رجال پر مسانید مرتب کیں،[۷] لیکن علمائے محققین کی ایک جماعت کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے، صاحب کشف الظنون کا بیان ہے:

---

[۱] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۶ [۲] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۹ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ [۳] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۰ [۴] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲ و بستان المحدثین ص ۱۳۱ [۵] طبقات ابن سعد ج ۷ قسم دوم ص ۵۱ و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۹ [۶] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۳۹۴ والرسالۃ المستطرفہ ص ۵۴ [۷] المدخل فی اصول الحدیث ص ۴

عام مصنفین مسانید کے مقابلہ میں ابوداؤد کا زمانہ قدیم ہے، اس لیے لوگوں کو دھوکہ ہوا کہ ان کی مسند بھی سب سے قدیم ہے، حالانکہ اس کی جمع و ترتیب ان کے بعد بعض متاخرین خراسانی حفاظ نے کی ہے"[1] تاہم اس کی قدامت مسلم ہے۔

گو عام اور مشہور کتب حدیث کی طرح مسند طیالسی کو زیادہ اہمیت اور مقبولیت حاصل نہیں ہوئی لیکن کتب مسانید میں اس کو ایک گونہ خصوصیت حاصل ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس طبقہ کی حسب ذیل خصوصیات بیان کی ہیں:

اس طبقہ کے محدثین کو جو حدیثیں مل جاتی تھیں وہ ان کو بلا تلخیص و تہذیب اکٹھا کر دیتے تھے، اس لیے ان میں صحیح، حسن، ضعیف، معروف، غریب، شاذ، منکر، خطاء، صواب، ثابت اور مقلوب ہر قسم کی روایتیں درج ہو گئی ہیں، جن کی علماء میں پوری طرح شہرت نہیں ہے، اگرچہ مطلق نکارت کا ان پر اطلاق نہیں ہوتا، تاہم فقہاء کے یہاں وہ نہ متداول ہیں اور نہ محدثین نے ان کی صحت و سقم سے زیادہ بحث کی ہے، اسی طرح اہل لغت نے ان کے غریب الفاظ کی تشریح اور مورخین نے انکے رجال پر نقد و بحث بھی نہیں کیا ہے"[2]

حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں روایت احادیث پر زیادہ توجہ تھی، اس لحاظ سے یہ بھی ایک بڑا کارنامہ ہے اور اس کی بدولت احادیث کا ذخیرہ دستبرد زمانہ سے محفوظ ہو گیا، اور مسند طیالسی کا دقت نظر سے جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اکثر و بیشتر روایتیں دوسری مشہور کتابوں میں موجود ہیں،

یہ مسند ۱۱ اجزاء پر مشتمل ہے، اور اس کی ترتیب بھی ایک حد تک مسانید کی تدوین کے عام اصول کے مطابق کی گئی ہے، یعنی صحابہ کے شرف و تقدم اور سبقت اسلام کے لحاظ سے روایتیں نقل

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۴۳۴ [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۰۷

کی گئی ہیں ، چنانچہ اس میں پہلے خلفائے راشدین، عشرۂ مبشرہ اور کبار صحابہ کی روایتیں دی گئی ہیں ،

چھٹے جزکے آخر سے صحابیات کی مرویات کا سلسلہ شروع ہوکر ساتویں جز میں ختم ہوتا ہے، سب سے

پہلے حضرت فاطمہ زہراؓ اور اس کے بعد امہات المومنین میں حضرت عائشہؓ و حفصہؓ کی روایات ہیں ،

ہر صحابی کی حدیثیں الگ الگ عنوانات کے تحت ہیں، عنوانات اس طرح کے ہیں

احادیث ابی بکر، ما اسند عبد اللہ بن مسعود ، عمار بن یاسر ، ما روی عن ابی برزہ ،

جن صحابہ کی حدیثیں دو جگہ نقل کی گئی ہیں، اس کے لیے بقیۃ احادیث فلاں کا عنوان تجویز کیا گیا ہے،

بعض صحابہ کی حدیثوں کے سلسلہ میں ذیلی عنوانات بھی قائم کیے گئے ہیں، مثلاً احادیث عمرؓ بن

الخطاب کے تحت مندرجہ ذیل عنوانات ہیں :

ما رواہ عنہ عبد اللہ بن عمر، ما رواہ عنہ سالم بن عبد اللہ، حدیث ابن عباس عن عمر اور الافراد ،

حضرت ابو موسیٰؓ ، عائشہؓ ، ابو ہریرہؓ ، عبد اللہ بن عمرؓ، انسؓ بن مالک ، ابو سعید خدریؓ اور

عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص وغیرہ کی حدیثیں بھی ذیلی عنوانات کے تحت نقل کی گئی ہیں، لیکن اس

اصول کی پوری پابندی نہیں کی گئی ہے، کہیں کہیں ایک صحابی کے مرویات میں دوسرے

صحابی کی روایات بھی نقل کر دی گئی ہیں ۔

کثیر الروایۃ صحابہ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کی روایات زیادہ ہیں ،

بعض صحابہ کی صرف ایک ، بعض کی دو اور بعض کی تین روایتیں بھی ہیں،

بعض صحابہ کے نام و نسب کو بھی عنوانات کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس کا التزام نہیں ہے ۔

مسند کی باقاعدہ جمع و ترتیب اور تالیف و تصنیف اہل خراسان نے کی ہے۔ اور زیادہ تر

یوسف بن حبیب کے واسطہ سے روایتیں ہیں،[1]

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۶۷۲

مسند سے ابوداؤد کی محدثانہ عظمت اور علوم حدیث سے واقفیت کا پورا ثبوت ملتا ہے، وہ رواۃ کے اسماء کے متعلق مختلف قسم کی وضاحتیں کرتے ہیں، تعدد طرق اور اختلاف اسناد کو ظاہر کرنے کے لیے ہم معنی روایتوں کو بھی بمثلہ اور نحوہ کہکر نقل کرتے ہیں اور کبھی صرف ضروری اجزاء اور خاص حصوں کو اور کبھی پوری روایتیں نقل کرتے ہیں، کہیں کہیں اسناد کو حذف کر دیا ہے، مکرر روایتوں کو نقل کرنے کا مقصد فرق اسناد، تعدد طرق، اختلافِ الفاظ و معانی یا کسی اضافہ یا کمی کا اظہار ہوتا ہے،

متعدد مشائخ سے سماع کی صورت میں ان کی روایتوں کے فرق، رواۃ کے سہو ونسیان، روایات کے درجہ اور حیثیت اور ضروری باتوں کی تصریح و وضاحت بھی کردی ہے، جہاں مرفوع کے بجائے موقوف روایت نقل کی ہے، تو اس کی تصریح کر دی ہے، دو روایتوں میں ترجیح اور روایات کی تصویب اور تغلیط، روایتوں، ان کے الفاظ اور رواۃ کے متعلق اپنے یا شیوخ کے شک، احتمال، تردد اور عدم تیقن کا بھی اظہار کر دیتے ہیں، مشکل الفاظ، روایات کے ابہام و اغلاق اور معنی و مفہوم کی وضاحت اور ان کے خاص پہلوؤں اور نکتوں کی بھی تشریح کرتے ہیں، کہیں کہیں روایت پر اپنے شیوخ کے تعامل کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خیرکم من تعلم القرآن اس پر ان کے عمل کے بارہ میں یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا فذاك اقعدنی مقعدی ھذا، یعنی اسی ارشاد گرامی نے مجھے قرآن کے درس و مطالعہ میں محصور کر دیا ہے،

مسند میں کہیں کہیں آثار صحابہ بھی نقل کیے ہیں،

یہ مسند پہلی مرتبہ مطبعۂ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے ۱۳۲۱ھ میں بڑی تقطیع کے ۳۶۲ صفحات میں شائع ہوئی ہے، ارکان دائرہ نے حاشیے میں متعدد کتب حدیث خصوصاً مسند احمد، ترمذی اور

سنن ابی داؤد سے اس کی مطابقت یا اختلاف کو دکھایا ہے، نیز کہیں کہیں لغات اور بلاد و اماکن وغیرہ کی بھی تشریح کی ہے، ہر جزء کے آخر میں ایک اجمالی اور آخر میں مفصل فہرست دی گئی ہے، خاتمۂ کتاب کے بعد اور فہرست سے پہلے قدیم نسخہ سے اس کے اختلاف کا مقابلہ کیا گیا ہے،

مسند طیالسی کا ایک قلمی نسخہ خدابخش لائبریری میں موجود ہے، جس کو وہاں کے نادر اور اہم نسخوں میں سمجھا جاتا ہے، نوادر کے مرتب نے اس کے متعلق بعض مفید باتیں لکھی ہیں، اس لیے انکو نقل کیا جاتا ہے:

"اس نسخہ کے شروع میں جو عبارت اسناد کے سلسلہ میں ہے، ان کے بعض جملوں اور فقروں کو قوسین کے اندر کر دیا گیا ہے، یہ ساتویں صدی ہجری کے قارئین نے کیا ہے، مسند ۱۱ حصوں پر منقسم ہے، ہر حصہ کے اختتام پر محدثین اور محدثات کے خود نوشتہ، دستخط اور اسناد موجود ہیں، جن کی تعداد تین سو سے کم نہیں ہو سکتی، ان لوگوں کا تعلق ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری سے ہے، اور یہ نسخہ ان ہی لوگوں کے مطالعہ میں رہ چکا ہے، ..... اگرچہ تاریخ ترقیم اس میں موجود نہیں مگر بالیقین ساتویں صدی ہجری سے پہلے کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے[1]"

اس مسند کے ساتھ علماء نے زیادہ اعتنا نہیں کیا ہے، البتہ حال میں شیخ عبدالرحمن بناساعاتی نے مسند احمد کی طرح اس کو بھی فقہی ابواب پر مرتب کیا ہے، جو ہماری نظر سے نہیں گذری، مولانا عبدالحلیم چشتی نے اس کے متعلق تحریر فرمایا ہے:

"اس کا نام منحۃ المعبود فی ترتیب مسند الطیالسی ابی داؤد ہے، یہ موصوف کی تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ جس کا نام المحمود علی منحۃ المعبود ہے، دو جلدوں میں مطبعۂ منیریہ مصر سے ۱۳۷۲ھ میں شائع ہو چکی ہے[2]"

---

[1] نوادر خدابخش لائبریری ص ۸، [2] فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ ص ۵۵،

نواب عبدالعزیز خاں عزیز
اور
ان کا کلام

از جناب ڈاکٹر سید لطیف حسین صاحب ادیب

روہیلہ سردار نواب حافظ رحمت خاں کے پوتے، مشہور شاعر نواب محبت خاں محبت کے نواسے، نواب عبدالعزیز خاں عزیز بریلی کے ایک ممتاز اور معروف شاعر گزرے ہیں، آپ کی پیدائش ۱۸۳۵ء میں ہوئی، آپ نہایت ذہین وطباع تھے، آپ کے والد نواب سعادت یار خاں شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے مرید تھے، سید الطاف علی نے لکھا ہے کہ نواب عبدالعزیز خاں کی پیدائش اور ان کی غیر معمولی قابلیت و ذہانت کو ان کی اولاد حضرت شاہ صاحب کی دعا سے منسوب کرتی ہے،

"نواب عبدالعزیز خاں کی اولاد ان کی حیرت انگیز ذہانت اور قابلیت کو حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے روحانی اثرات سے منسوب کرتی ہے چنانچہ روایت ہے کہ ان کے والد ماجد نواب سعادت یار خاں حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے مرید تھے، اور اکثر بریلی سے دہلی جاکر اپنے پیرو مرشد کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے، جب نواب سعادت یار خاں کے ایک نوجوان فرزند کا انتقال ہوا اور اس سانحہ کے چند روز بعد وہ دہلی گئے تو حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ان کو کمدر پاکر فرمایا کہ خدا ان کو عنقریب

نعم البدل عطا فرمائے گا، نواب سعادت یار خاں نے اس کی تعبیر دوسرے فرزند کے تولد کیسا وابستہ نہ کی کیونکہ وہ اور ان کی اہلیہ ضعیف العمر ہو چکے تھے، باوجود اس کے جب فرزند تولد ہوا تو والدین نے اسکو پیر و مرشد کی دعا کا نتیجہ تصور کرکے عبد العزیز نام رکھا، نواب عبد العزیز خاں کا حیرت انگیز ذہین، حافظہ اور جامع العلوم ہونا بھی حضرت شاہ عبد العزیز قدس سرہٗ کی دعا کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔[۱]

عبد العزیز خاں عزیز کے انتقال (۱۸۹۱ء) کے بعد ان کا کلام آپ کے صاحبزادے نواب عبد الرشید خاں نے ۱۳۱۰ھ میں مرتب کرکے مطبع شوکت اسلام لکھنؤ میں چھپوا کر شائع کیا، سید الطاف علی کے بیان کے مطابق وہ مزید چار کتابوں کے مصنف تھے یعنی سبیل بخشش، آئینہ آخرت، جزر و مد اور مجالس العلوم، اول الذکر تین کتابیں دستیاب نہ ہوسکیں، مجالس العلوم کے چند جزء رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہیں،

عبد العزیز خاں عزیز کی علمی قابلیت اور شہرت بریلی میں آجتک قائم ہے، ان کی شاعری اور شخصیت پر مختلف اصحاب نے مختصر روشنی ڈالی ہے، میرے خیال میں دیبی پرشاد نادر کی تقریظ اور منشی غلام غوث بیخبر کا تبصرہ جو ان کے مطبوعہ دیوان میں شامل ہیں، تاریخی اہمیت کے حامل ہیں، ان دونوں نے نواب عبد العزیز کی شخصیت اور شاعری پر روشنی ڈالی ہے، جو اس دور کے مذاق کے مطابق خاصے کی چیز ہے، اور جس سے ان کے محاسن شاعری کی نشاندہی ہوتی ہے، دیبی پرشاد نادر حافظ آبادی رقمطراز ہیں:-

نواب محمد عبد العزیز خاں عزیز سراپا اعزاز بود، دلشکر شعرائے شیوا شیوۂ در یختہ گویان زیر لوائے او، علمش علم کیتائی بر سپہر ہمہ دانی افراخت، در الیش رایت کمال در حل

---

[۱] العلم کراچی، جولائی ۱۹۵۳ء۔

بر محال تا محل اعجاز بلندی ساخت، طبعے داشت چون بحر مواج در جوش و فکرے داشت در بلندی با کنگرۂ عرش دوش بدوش، علمائے اجل مجلس علمش زانوے ادب می شکستند و حکمائے افضل پیش نطقش لب از روے عجز می بستند، مولانا عزیز در مدت سہ ماہ مصحف مجید را از بر کرد، و در چہار دہ سالگی جمیع علوم را گرد آورد، ہمہ لعل و گہر بترازوے فکر موزون کردے، و دلہائے خلائق را باخلاق حسن مفتون کردے حلاوت نظم پارسی او بہ از قند و نبات است و ملاحت اشعار اردو شور انگن شش جہات، نکات ہجا شانیکو پند اشتے و قدری مصنفات ہم در آں زبان داشتے، ماہر علم تواریخ و سیر بود و واقف ہر فن و ہنر، الحق زمین ہر شعرش سر بآسمان کشیدی و کسے از سخنوران بسخن سنجی او نہ رسیدے، با ہمہ والائے مرتبت بر ادنی نظرے داشت و باوجود محرومیت عیش و عشرت بر حاجتمندان سرے داشت آنچہ از وظیفہ شاہی و محاصل اقطاع و دیہے بدستش رسیدے بیک دست صرف اعانت تہیدستان گردیدے ......"[1]

منشی غلام غوث بیخبرؔ نے لکھا ہے:

"جو سلف کے یادگار اور خلف کے افتخار تھے، یعنی جامع علوم، ماہر فنون، انسان کامل عزیز ہر دل نواب عبدالعزیز خاں مغفور اللہ اکبر کیسی استعداد خداداد، ذہن رسا، فکر بجا تھی، جس کا ادنیٰ نتیجہ یہ دیوان ہے، ان کے تبحر علمی کے اعتبار سے جو ان کی اور تصانیف سے ثابت ہے، شاعری ان کے لیے دون مرتبہ تھی، اور ادھر کمتر توجہ فرماتے تھے، اس پر یہ جو کچھ کہا ہے ایسا کہا ہے کہ کوئی کہہ نہیں سکتا ہے، اسے دیکھ کے سخن شناسوں کو حیرت ہے کہ جن مضامین تک خاقانی اور انوری کے دست فکر نہ پہنچے وہ ان کے ہاتھ کہاں سے آئے اور پھر اس کثرت سے معنی فہموں کو عبرت ہے۔ ......"[2]

---

۱ [illegible] ۲ ایضاً ص ۲۵۸ و ۲۵۹

اصل میں بعض لوگ شاعر ہوتے ہیں اور بعض آذر، چند خوش نصیب شاعر بھی ہوتے ہیں اور آذر بھی۔ ان کی شاعری میں حسن بینی کے ساتھ حسن پرستی بھی ملتی ہے۔ یہ اپنے قلب کی وسعت میں جلوۂ نگار دیکھتے ہیں، اور اپنے جذبات و محسوسات کو بیان کرتے ہیں، یہ بت بھی تراشتے ہیں، یہ دیدۂ چشم پر تصویر آفرینی بھی کرتے ہیں، پھر ان پر جان نثار کرتے ہیں، کبھی گوشت پوست کے زندہ اصنام ان کے پہلونشین ہوتے ہیں، وہ ان کے گوشت پوست کے پرستار ہوتے ہیں، ان کی عریانی، ان کے اجسام کی حرارت، اشعار کے دام میں مقید ہوتی ہے۔ اس طرح ان کی شاعری میں جذبات کی تحلیل، فکر کی رفعت اور خیال کے ابلاغ کیساتھ لذتِ وصل بھی ملتی ہے۔ ایسے شاعروں کی عظمت اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ وہ دونوں کوچوں سے سلامت گزر جاتے ہیں ؎

تمھارے ہاتھ سے کھاتا ہوں زخم سینہ کشا — در قبول کھلا ہے مری دعا کے لیے

گردن کے دکھانے کو صفا پھیر لیا منہ — کیا اس نے تغافل کو ملایا ہے ادا میں

انداز دیکھ کر تری نیچی نگاہ کے — مجرم امیدوار ہیں عفو گناہ کے

عشق سینے میں بنا سوز تو آنکھوں میں سرشک — طرفہ شے ہے کہ کہیں آگ کہیں پانی ہے

کس کو تھی میکدۂ کون میں آنے کی خوشی — مجھکو اس نشے میں دم دے کے قضا لائی ہے

قطرے رخ پر یہ پسینے کے نہیں تارے ہیں — اڑتا پتا ہے ڈھلکنے سے کہ سیارے ہیں

ابرو میں خم کمر میں لچک زلف میں شکن — وہ کونسی جگہ ہے جہاں بانکپن نہیں

سرخ ہیں نشے سے آنکھیں کیا وہ دیکھیں گے ادھر — اب تو مہندی لگ گئی پائے نگاہ ناز میں

اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو عبد العزیز خاں عزیزؔ بریلی کے گذشتہ ادوار شاعری کے محاسن و عصری میلانات کا مجموعہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے انتقال کے وقت بریلی میں اردو شاعری لگ بھگ ڈیڑھ سو سال پرانی ہو چکی تھی۔ اس میں تلوار کی آب بھی تھی اور تلوار کی کاٹ بھی، چراغِ حرم کی تابندگی بھی تھی اور شمع بزم

مثنویات کی روشنی بھی، اس میں رنگا رنگ خصوصیات شعری جمع ہوگئی تھیں، کیونکہ مختلف شاعروں نے اس کی تہذیب میں حصہ لیا تھا، محبت خاں محبت نے غزل میں غم کا رنگ بھرا، غلام علی عشرت[1] نے غزل کو زنِ محفل بنایا، نیاز احمد نیاز نے غزل کو صوفی کے تجربات و مشاہدات کا خوگر کیا، نیاز احمد خاں ہوش نے غزل کو قصیدہ کی شوکت بخشی، عبد العزیز خاں عزیز نے غزل کو "عطر مجموعہ" بنایا، وہ گذشتہ صدی پر ختم ہونے والے بریلی کے دور شاعری کے منفرد و ممتاز شاعر تھے،

تلاش مضمون اور چستی بندش ہمارے پرانے شاعروں کے کلام کی بنیادی خصوصیات رہی ہیں، ایسی شاعری میں شعراء کو علم و فضل کے اظہار کا موقع ملتا تھا، اور اس کی واہ واہ بھی ہوتی تھی، اس باب میں اردو شعرانے فارسی شعراء کا اثر قبول کیا اور وہ اساتذۂ فارسی کے رنگ میں شعر کہنے لگے، عبد العزیز خاں عزیز اردو شاعری کے مختلف رجحانات سے واقف تھے، تلاشِ مضمون اور چستی بندش کو انھوں نے بھی اپنایا، ان کی طبع موزوں اور حیرت انگیز علمیت نے ان کی رہبری کی اور وہ کسی بھی استادِ فن کی طرح اس منزل سے کامران گزر گئے ؎

باعثِ پردہ دری گریۂ بیباک ہوا | پردۂ چشم بھی دامن کی طرح چاک ہوا
دستِ وحشت نے کسی وقت نہ کی کوتاہی | جیب و دامن نہ رہے جب تو جگر چاک ہوا
مے سے کشتی نہ بھری اپنی کبھی مثلِ ہلال | دورِ مینا بھی ہمیں دورۂ افلاک ہوا
لبِ شیریں سے ہوئی اور زیادہ رغبت | خال کا عشق مجھے نشۂ تریاک ہوا
مے کے پینے سے ریاکی نہ رہی آلائش | آبِ انگور سے یہ دامنِ تر پاک ہوا
سرِ تسلیم کیا میں نے بھی خم صورتِ تیغ | قتل پر میرے جو آمادہ وہ سفاک ہوا

---

[1] میر غلام علی عشرت (م ۱۸۳۲ء) بریلی کے ایک بڑے شاعر گزرے ہیں، ہدایات ۱۷۹۶ء، ریاض الحسین ۱۸۱۳ء، سحر البیان ۱۸۱۹ء اور دیوان غزلیات ان سے یادگار ہیں، آپ کا قیام رامپور میں رہا، شاعری میں سودا سے تلمذ حاصل تھا، خود ان کے شاگردوں کی تعداد طویل تھی جن میں بعض کافی مشہور ہوئے، تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے میرا مضمون "میر علی عشرت اور ان کی تصانیف" (قومی زبان کراچی ۱۹۹۱ء)

نکلنے دی ادب نے تپشوں کی حسرت صید ہو کر جو میں وابستۂ فتراک ہوا
زیب اندام ہو اوروں کو لباسِ گلرنگ رشک گل رنگ ترا زینت پوشاک ہوا

عام وحشت ہے یہی اب کے تو دیکھو گے عزیز
کہ گریبان سہ نو میں عیاں چاک ہوا

عالم جدا ہے تیرے ہر اک عشقباز کا تمکیں کا ہو کشتہ کوئی، کوئی ناز کا
عشاقِ زلف زندۂ جاوید کیوں نہوں ہاتھ آگیا ہے سلسلہ عمر دراز کا
آنسو کے قطرے دار مژہ پر نہ کیوں چڑھیں قابل سزا کے جرم ہے افشائے راز کا
ہے چھیڑ چھاڑ کا کسے یارا شبِ وصال حیرت سے ہو مقابلہ اس وقت ناز کا
کادے سے ایک لمحہ نہیں ہو اسے قرار مرکب کبود چرخ ہے کس یکہ تاز کا
ظالم کی رسی ہوتی نہیں ہے کبھی دراز برعکس اس کے حال ہو زلفِ دراز کا
افتادگی سے خاک کو حاصل ہوا سکوں آسودگی نتیجہ ہے عجز و نیاز کا
قالب تہی ہوں صورتِ فانوس اہل بزم قصہ سنیں جو شمع کے سوز و گداز کا
مژگاں سے گر کے خاک میں لے اشک مل نہ جا لازم ہے تجھکو سوچ نشیب و فراز کا

عشق و ہوس کو جو نہیں پہچانتا عزیز
عاشق ہوا ہوں اس بت بے امتیاز کا

عبدالعزیز خاں عزیز کی غزل کا یہ پختہ رنگ ہے، وہ اس رنگ شاعری میں کافی مشہور ہوئے، اور ان کے بعض تلامذہ نے اسی رنگ کا اتباع کیا۔

اس وقت یہ بات فراموش نہیں کیجا سکتی کہ نواب عبدالعزیز خاں عزیز عصری تہذیب کے نمایندے اور روایت و وضعداری میں لپٹے ہوئے خاندان کے فرد تھے، انھوں نے عشق و عاشقی

ذل بھی دیکھا تھا جس پر شرافت و وضعداری کی تہذیب لپٹی ہوئی تھی، دراصل نوابوں کی شاعری میں کمر ب، زلف کی شکن اور ابرو کا خم عملی حقائق ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ بعض شعرا نے پر تکلف زبان پر ون پر پرواز کی اور سفلی جذبات کو نظم کیا جس کی وجہ سے غزل قباحت کا شکار ہو گئی، مگر وہ جنھوں نے لذت پرستی میں جذبات و احساسات کی تہذیب اور مشاہدات کی مناسب تالیف ر رکھی، وہ اس منزل سے کامران گزر گئے، عبدالعزیز خاں عزیز مضمون آفرینی کے دلدادہ ہونے با وصف تصویر آفرینی کے وقت پر تکلف زبان سے گریز کرتے ہیں، وہ اپنے تجربات و مشاہدات بے تکلف بیان کرتے ہیں، ان کے اشعار میں آسودگی کی لذت اور نا آسودگی کی کسک پنہاں ہے، کے دیوان میں ایسے اشعار بھی کافی تعداد میں ملتے ہیں جن میں عشق کے چوچلے نظم ہوئے ہیں، یہ اشعا دق کے ابرو کی طرح خم دار ہیں، ان میں زلف شکن در شکن کی چھاؤں، سرو قدی، رفتار قیامت حلاوت تکلم کا تموج ملتا ہے، عزیز کی شوخی اس پر مستزاد ہے ؎

گر تیر کی ہے طاقت نہ رکنے کی مجال   کمندِ زلف لے پھانس نگہ نے وار کیا
جھپک گئی حیا سے وہ چشم خشم آلود   سمجھ ہم یاس میں دل کو امیدوار کیا

کبھی گلے میں بھی وہ ہاتھ ڈال دیتے تھے   یہ ان دنوں کے ہیں اخلاق جب عتاب نہ تھا
اب آکے بیٹھے ہو روٹھے ہوئے تو ہو بیتاب   نہ آئے تھے تو مرے دل کو اضطراب نہ تھا

نوجوانی میں بھی طفلی کے ہیں یہ انداز تمام   بس وہی بھولی ہیں باتیں وہی شرما جانا
جان دینے میں تامل نہیں ہم کو لیکن   مرتے دم تم سرِ بالیں تو ذرا آ جانا

بس تکلف نہ بہت کیجیے ضد سے میری   آپ کا غیر سے جو ربط ہے دیکھا جانا
انکار تو جھوٹے وہ کہیں جھوٹ ہی کہہ دیں   آئیں گے عزیز آج ترے سر کی قسم ہم
قیامت ہیں یہ در پردہ نگاہیں   غضب کی چیز ہے شوخی حیا میں

شرابِ تند کو کرتی ہے برف سے ٹھنڈا جھجک حیا کی جو ہے شوخیٔ نگاہ کے ساتھ

ہجومِ یاس میں بھی دل امیدوار رہے جواب صاف وہ دیں تو بھی انتظار رہے

پڑ گئی تجھ پہ نظر تو پھیر کر منہ کو کہا ٹال دی ہم نے تری سر سے قضا آئی ہوئی

صاف انکار کی تمہید نہ ڈالی ہوتی عذر ہی کر کے کوئی بات بنالی ہوتی

نام رکھیں گے وہ ہم لیں گے اگر نام جفا بات شکوہ کی کہیں گے تو شکایت ہوگی

زندگی کتنی ہی روشن ہو شام ر، زندگی سے فرار ممکن نہیں ہے، عبدالعزیز خاں نے ۱۹۵۷ء کے ہنگامی دور میں اپنے تمام افراد خاندان کے ساتھ مصائب کا سامنا کیا اور دو چار سال پریشانی میں گزارے، اس کے بعد ان کی زندگی عیش و آرام میں گزری، مگر غم کا لہو کبھی کبھی رستا رہا، وہ نہ تو منہ بسور کر روئے، نہ فریاد کی اور نہ غم کو مایۂ حیات بنایا، غم ان کا مزاج، ان کی طبیعت کا خاصہ بھی نہیں تھا، بس ایک نامعلوم خلش، ایک رمز، ایک احساس تھا، جو بے ساختہ ابل پڑا، کبھی واضح طور پر اور کبھی ابہام کے ساتھ ؎

بہل گیا ورقِ شعر سے دلِ محزوں اسی سفینے نے دریائے غم سے پار کیا

نہ تھی شراب تو تھے اشک ڈبڈبائے ہوئے ستارے چھلکے تھے جب وقت آفتاب نہ تھا

قابلِ رحم سمجھتا ہے عدو بھی اب تو حد سے گزری جو مصیبت کوئی دشمن نہ رہا

کیا ہی دشوار راہِ ہستی تھی عمر بھر چل کے پہونچے مدفن تک

نہیں آتی ہے اگر موت تو نیند آجائے کچھ تو راحت ملے یارب شبِ تنہائی میں

دیتی ہے آبلہ پائی مجھے ترغیبِ سفر پاؤں کے چھالے نہیں کوچ کے نقارے ہیں

عمر آخر چین میں یارب تمام ہو پیری کی صبح روزِ مصیبت کی شام ہو

یا خدا دل میں غمِ یار کی مہمانی ہے شرم رکھ لے کہ بہت بے سر و سامانی ہے

راستے اور بھی ہیں ملک عدم کے لیکن تیغ کے گھاٹ اتر جانے میں آسانی ہو

عشق سینے میں بنا سوز تو آنکھوں میں شرر طرفہ شے ہے کہ کہیں آگ کہیں پانی ہو

سمجھے تھے پہلے ہم تو محبت کو دل لگی معلوم قدر ہو گئی جب دل لگا چکے

دیوان عزیزؔ میں تھوڑا سا فارسی کلام بھی شامل ہے، یعنی چھتیس فارسی غزلیات، ایک حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت میں قصیدہ اور معروف شعرائے فارسی کی غزلوں پر تضمینیں۔ ان کے اردو کلام کے مقابلے میں فارسی کلام کا سرمایہ برائے بیت ہے، تاہم اس تھوڑے سے سرمایہ کا مطالعہ خالی از لطف نہیں ہے۔ یہ محسوس کرنا ہی پڑتا ہے کہ وہ فارسی میں بے عیب شعر کہنے پر قادر تھے۔ بخوف طوالت میں انتخاب کلام فارسی سے گریز کر رہا ہوں۔

دیوان عزیزؔ میں "صفت دلربا یعنی سراپا" بھی قابل توجہ ہے، جس میں واسوخت کی دلکشی و شاعری ملتی ہے۔ واسوخت نگاری میں بریلی کے شعراء نے بھی حصہ لیا۔ بعض شاعروں نے کامیاب واسوخت لکھے ہیں، للتا پرشاد شفیقؔ[1] نے تین سو اکیاون بندوں پر مشتمل واسوخت لکھا جس میں سراپا کی تعداد چھپن ہے، عزیزؔ نے ایک "سراپا" لکھا جو شاعری کے اعتبار سے مکمل اور پر اثر ہے۔ عزیزؔ کو زور قلم اور ملکۂ حسن بیانی میسر تھا، انھوں نے دلربا کو شاید قریب سے دیکھا تھا، لہٰذا قصے کے پیرائے میں صفت معشوق پیش کرتے وقت کامیاب فنکاری کا مظاہرہ کیا۔ ان کی صنم تراشی کا معیار اونچا ہے، مختصر انتخاب مندرجہ ذیل ہے ؎

ہمسری کی ہے کہاں مشک کو بالوں سے مجال بھنستے ہیں آ ہوئے چیں اس میں یہ ایسا ہے جال

دل عشاق سے اس زلف معنبر کا خیال نہیں ہوتا ہے جدا جیسے سویدا کا خیال

[1] للتا پرشاد شفیقؔ (۱۸۲۴ء تا ۱۸۸۰ء) بریلی کے ایک باکمال اردو فارسی کے شاعر گزرے ہیں، خدا بخش فردؔ شاگرد مصحفیؔ سے تلمذ حاصل تھا، ناسخؔ کے انداز شاعری کے دلدادہ تھے، "غمنامۂ شفیقؔ" ان کا واسوخت ہے جو ان کے دیوان میں شامل ہے۔ [illegible] مضمون "للتا پرشاد شفیقؔ" مطبوعہ آجکل [illegible] ۱۹۶۴ء

مانگ چوٹی کو جو دیکھا تو ہوا یہ روشن
دودھ کی نہر پہ آ بیٹھی ہے کالی ناگن

دیکھکر چہرۂ روشن کو ہوا ہوں ششدر — دن کو آتے ہیں نظر ایک جگہ چار قمر
ماہ یک ہفتہ جبیں بدر ہے روئے انور — دونوں ابروئے خمیدہ مہ نو سے خوشتر

سرخ پیشانی پہ ٹیکا جو دیا جاتا ہے
ماہ کے جرم پہ مریخ نظر آتا ہے

جلوہ ابرو کا ہے اس دیدہ مخمور کا یوں — جس طرح سر پہ کسی مست کے ہو جام نگوں
پایا برجستہ جو یاں ناز و ادا کا مضموں — کی رقم کاتب تقدیر نے بیت موزوں

خم ابرو نے زمانے کو کیا ہے تسخیر
صید کرتا ہے دلوں کو یہ کمان بے تیر

کیا کروں چشم کے اس شوخ کے اوصاف بیاں — عشوہ پرداز سیہ مست فسونگر فتاں
پتلیاں یہ جو ہیں آنکھوں کی سیاہی میں عیاں — دونوں ظلمات کی پریاں ہیں بشکل انساں

مردم چشم ہیں محصور صف مژگاں میں
ترک کو گھیر لیا زنگیوں نے میداں میں

ظلمت جعد سیہ فام سے گردن کا نور — ہے عیاں صبح کا جیسے شب یلدا سے ظہور
گردن صاف ہے یا گردن مینائے بلور — یا ہے روشن شب تاریک میں شمع کافور

جلوہ گردن کا عیاں جعد گرہ گیر میں ہے
یا الف صفحہ پہ لکھا خط زنجیر میں ہے

ساق کی شمع سے بالا جو ہوا شعلۂ نار — چشمۂ مہر بنا چشمۂ زانوئے نگار

دیکھ لے پائے نگارین کو جو محو دیدار مست ایسا ہو کہ ٹھوکر سے نہ ہوئے ہشیار

گل کی پتی بھی جو زیر کف پا آتی ہے

آگ تلووں میں نزاکت سے بھڑک جاتی ہے

پچھلی صدی کے آخری دور میں دو شاعروں نے غیر معمولی اثرات چھوڑے، یعنی عبدالعزیز خاں عزیز اور حسن رضا خاں حسن[1]۔ حسن، داغ کے شاگرد تھے، ان کے دم سے اردو زبان کی شاعری کو فروغ ہوا، ان کے ان گنت شاگردوں نے فضائے شاعری کو مسخر کر لیا تھا۔ عزیز مولوی عبدالملک ممتاز[2] کے شاگرد تھے، جن کا تعلق غالباً میر غلام علی عشرت سے تھا، لہذا عزیز نے مضمون اور تخیل پر زیادہ زور قلم صرف کیا، مگر جیسا کہ میں سطور بالا میں تحریر کر چکا ہوں، وہ بریلی کے قدیم و جدید اساتذۂ فن کی شاعری کا عطر مجموعہ تھے۔ انھوں نے کسی ایک رنگ

---

[1] حسن رضا خاں حسن (۱۸۵۹ء تا ۱۹۰۸ء) بریلی کے بڑے شاعروں میں شمار کیے جاتے ہیں، آپ کی اردو و فارسی غزلیات کا مجموعہ "ثمر فصاحت" ۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۱ء مطبع اہل سنت بریلی سے شائع ہو چکا ہے، آپ کو نعت گوئی میں بھی کمال حاصل تھا، آپ کی نعتوں کا مجموعہ "ذوق نعت" ۱۳۲۶ھ مطابق ۱۹۰۸ء میں طبع ہوا، ایک عالم ایک شاعر اور ایک انسان کی حیثیت سے صاحب منزلت تھے، ان پر تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے میرا مضمون "حسن رضا خاں حسن" مطبوعہ نیا دور لکھنؤ بابت دسمبر ۱۹۶۴ء۔

[2] مولوی عبدالملک ممتاز بریلوی کی حیات اور شاعری ہنوز منظر عام پر نہیں آسکی ہے، جس کا سبب انکی گمنامی اور ان کے کلام کا دستیاب نہ ہونا ہے، انھوں نے میر غلام علی عشرت کی تاریخ وفات "ہائے عشرت" ۱۲۳۶ھ سے برآمد کی تھی، جس سے گمان پیدا ہوتا ہے کہ وہ عشرت کے حلقۂ تلامذہ میں داخل تھے، یوں بھی عشرت کا اپنے زمانے میں طوطی بول رہا تھا، اور بریلی کے بیشتر شاعر ان سے وابستہ تھے۔ لہذا یہ امر قرین قیاس ہے کہ ممتاز بھی ان سے وابستہ رہے ہوں، ۱۲۳۶ھ مطابق ۱۸۲۱ء میں ان کا عشرت کی تاریخ وفات لکھنا اور عزیز (پیدائش ۱۸۳۵ء) کا ان سے شرف تلمذ حاصل کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ انیسویں صدی

(باقی ص ۳۱۲ پر)

شاعری پر قناعت نہیں کی بلکہ جس رنگ میں بھی شعر کہا خوب خوب کہا، گویا وہ اسی ایک رنگِ شاعری کے مالک تھے، انھوں نے تلاشِ مضمون اور رفعتِ خیال کے ساتھ بانکے شعر بھی کہے، تصویر آفرینی بھی کی، "رازِ مخفی" کو بھی زبانِ شعر میں ادا کیا، ان کی شاعری میں تخیل کی پرواز کے ساتھ دھڑکتے ہوئے دل کا ترنم، بھڑکتے ہوئے جذبات کی طلب اور شدت اور آنچل کے کنارے پر طلوع ہوتے ہوئے حسین چہروں کا عکس بھی ہے، وہ یقیناً بڑے شاعر تھے،

عبدالعزیز خاں عزیز کے شاگردوں میں حکیم عبدالصمد سرشار اور مرزا رستم یار بیگ قیصر بہت مشہور ہوئے، قیصر نے مضمون طرازی اور سرشار نے تصویر آفرینی کو اپنایا، اگر دونوں شاعروں کے کلام کو یکجا کرکے دیکھا جائے تو وہ بہت کچھ اپنے استاد کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، آج بھی عزیز کے سلسلۂ شاعری کے چند شاعر ان کے نام کا چراغ روشن کیے ہوئے ہیں، یہ سب فن کے عاشق ہیں، ان کا تبحرِ علمی ان کی شاعری میں رچا بسا ہوا ہے،

عزیز کو فوت ہوئے ستر سال سے زیادہ زمانہ گذر چکا ہے، مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ کل تک زندہ تھے، یہ زندگی چند ہی شاعروں کو ملتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۳۱۱) کے آخری نصف دور کی کسی دہائی تک زندہ رہے، اور شاعری میں نام آور بھی۔ عزیز نے ان کی غزل پر تضمین پیش کی ہے، وہ غزل یہ ہے ؎

دیکھا جہاں حسین وہیں جا الجھ گیا — خانۂ خراب دل نہ ہوا اک بلا ہوا
غنچے ہزاروں موسمِ گل میں کھلے مگر — تجھ بے وفا سے دل مرا اے گل نہ وا ہوا
ایک دم بھی بعد وصل کی شب جئے نہ ہم — ساتھ ہی نسیمِ صبح کے بس دم ہوا ہوا
گرداب بحرِ غم میں نہ ہوں غرق کیونکہ ہم — جب تو کنارہ غیر سے جا آشنا ہوا
کھینچے شبِ وصال کے خمیازے اس میں سب — روزِ فراق ہی ہمیں روزِ جزا ہوا
ہے کیا بعید ساتھ اگر اس کے لگے پھریں — ممتاز دل ہے یار سے اپنا لگا ہوا

(دیوانِ عزیز ص ۱۸۱-۱۸۲)

مناقب الاصفیاء

از

جناب سید شاہ علی ارشد اشرفی البلخی الشیبی بہار شریف

مارچ ۱۹۶۵ء کے معارف میں ایک مضمون مناقب الاصفیاء پر شائع ہوا تھا جس میں یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی گئی تھی کہ مخدوم شاہ شعیب مناقب الاصفیاء کے مصنف نہیں ہیں، یہ بالکل نئی اور گمراہ کن تحقیق تھی، اکتوبر ۱۹۶۵ء کے معارف میں اس مضمون کا جواب شائع ہوا، لیکن اس میں بھی کچھ ایسی باتیں آگئی ہیں، جو کھٹکتی ہیں، اس مضمون سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مخدوم شاہ شعیب حضرت حسین بلخی کے بھی مرید تھے، یہ صحیح نہیں، میرا اشارہ اکتوبر ۱۹۶۵ء کے معارف کے صفحہ ۲۸۶ کی سطر ۱۴ کی طرف ہے، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ" وہ (مخدوم شعیب) حضرت مخدوم الملک اور حضرت شیخ حسین بلخی دونوں کے مرید رہے، اور پھر خلافت و اجازت شیخ حسن سے بھی ملی، ایک شیخ کو مختلف واسطوں سے ارادت کا حاصل ہونا اور سند خلافت ملنا کوئی انوکھی بات نہیں، یہ طریقہ ہمیشہ سے رہا ہے۔"

فردوسیہ سلسلہ کا مسلک یہ ہے کہ ارادت ایک ہی شیخ سے ہو سکتی ہے، گو خلافت دو شیخ سے مل سکتی ہے، خلافت ملنے یا دینے میں مریدی کیا ایک مشرب بھی ہونا ضروری نہیں، یہ تو تبرک اور نعمت کے طور پر مشائخ ایک دوسرے کو دیتے ہیں، جیسے خواجہ نجم الدین کبریٰ اور خواجہ شیخ شہاب الدین سہروردی دونوں کے دونوں خواجہ ضیاء الدین ابوالنجیب سہروردی

سہروردیہ ہیں، لیکن شیخ الشیوخ شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ نجم الدین کبری کو خواجم (میرے خواجہ) کہتے ہیں، اس لیے کہ ان کو خواجہ نجم الدین کبریٰ سے کمیلیہ نسبت کی اجازت و خلافت ملی، جس کی تصریح مناقب الاصفیا میں ہے۔

"شیخ شہاب الدین کو خواجہ کمیل زیاد کے خاندان کا خرقہ خواجہ نجم الدین کبری کے واسطہ سے ملا تھا۔ قرینہ ہے کہ یہی وجہ خواجم کہنے کی ہو" (ص ۱۰۰)

اس سے آگے کی عبارت میں حضرت شیخ نظام الدین اولیاؒ کی ایک تحریر کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں وہ خواجہ شہاب الدین سہروردی کا ایک شجرۂ طریقت نقل کرتے ہیں، جو سرورکائنات صلی اللہ علیہ وسلم تک خواجہ نجم الدین کبری کے واسطہ سے ملتا ہے، اس کے باوجود یہ نہیں کہا جائے گا کہ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی شیخ نجم الدین کبری کے بھی مرید تھے، اگر خلافت تھی تو یوں کہا جائے کہ ارادت و خلافت شیخ الشیوخ کو شیخ نجم الدین کبری سے تھی، ایسا کہنا صحیح تو ہوگا، لیکن جو معنوی ذوق نہیں رکھتے ان کو غلط فہمی ہوسکتی ہے،

حضرت شاہ مخدوم الملک شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں، جب تک بیعت نہ کی جائے، ہاتھ پر ہاتھ نہ رکھا جائے، پیری اور مریدی کا حکم نہیں لگایا جائے گا، مریدی اس وقت ثابت ہوتی ہے کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھا جائے۔

تا بیعت نمی کنند و دست بر دست نمی نہند حکم بر پیری و مریدی نمی کنند، مریدی آنگاہ راست آید کہ دست بر دست نہند" (معدن المعانی ص ۱۶۴)

اسی طرح راحت القلوب میں ہے کہ ایک مرید کے مرید کیے جانے کے لیے کم سے کم تر تعریف یہ ہے کہ جب تک ہاتھ پر ہاتھ نہ رکھا جائے محض زبانی طور پر کہنے سے پیری و مریدی کا حکم نہ لگے گا۔

حکش تا بحدیست کہ اگر بیعت بکنند و دست بر دست بہ نہند ہرگز علم پیری و پیری نکنند۔" (راحت القلوب ص ۵)

خوانِ پُرنعمت میں ہے کہ ایک شخص ایک شیخ کے پاس ارادت کی غرض سے گیا، ہاتھ پر ہاتھ رکھا، اور بیعت کی۔ بیعت کے بعد اس کو طاقیہ دی گئی، یہ مرید مرید بیعت ہوا، اور طاقیہ کی بنا پر مرید خرقہ بھی کہا جائے گا۔

ارادت را یکے بر ورفت۔ او دست داد و طاقیہ پوشانید، و طاقیہ ہم خرقہ است ایں را پیر خرقہ گویند و پیر بیعت ہم گویند۔" (خوان پرنعمت ص ۱۰۷)

مندرجۂ بالا تصریحات سے یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ مریدی دراصل ایک شخص کا ارادت کے ساتھ شیخ سے دست بر دست کرکے بیعت کرنے کا نام ہے، اس قسم کی بیعت ایک ہی شخص سے ہوتی ہے، جس کی تصریحات حضرت مخدوم الملک کے ملفوظات میں موجود ہیں، مثلاً ایک شخص کسی شیخ سے بیعت ہوا، لیکن مسافت کی وجہ سے شیخ سے فیوض حاصل کرنے کے لیے نہیں آسکتا ہے، اور وہ کسی دوسرے شیخ سے تربیت حاصل کرتا ہے۔ اور یہ شیخ بھی اس کی تربیت کا ذمہ لے لیتا ہے، تو اس ارادت کا دوسرا نام ارادتِ تربیت ہے، اور اس پیر کو پیر تربیت کہتے ہیں، اسی طرح کوئی مرید کسی دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھتا ہے، اور اپنا حال درست کرتا رہتا ہے تو ایسی ارادت کو ارادت صحبت اور اس پیر کو پیر صحبت کہتے ہیں۔ (خوان پرنعمت ص ۷)

اس کے بعد یہ غور کیا جائے کہ مخدوم شاہ شعیب کو مخدوم شیخ حسین بلخی سے ارادت کی مندرجۂ بالا قسموں میں سے کونسی قسم کا ثبوت ملتا ہے، مخدوم شعیب کو حضرت مخدوم الملک سے بیعت بھی تھی اور تربیت اور صحبت بھی حاصل تھی۔ اس کا ثبوت تو خود مخدوم شعیب کے ان جملوں سے ملتا ہے جو مخدوم حسن سے مخدوم الملک کا خرقہ لیتے وقت انھوں نے فرمایا:

"اس بندہ کی کیا قدرت ولیاقت ہو کہ وہ اپنے پیر شرف العالمین کا خرقہ پہنے۔" (معارف ص ۲۰۸)

یہ در اصل تذکرۂ شعیب مرتبۂ جلال شطاری کی مندرجۂ ذیل فارسی عبارت کا ترجمہ ہے:

"مرا ایں بندہ را چہ قدرت ولیاقت کہ خرقۂ پیر کہ حضرت مخدوم جہاں پناہ شرف العالمین بپوشد"

اس تذکرہ کا ایک قلمی نسخہ میرے پاس ہے، جس کی کتابت ۱۲۷۹ھ میں ہوئی ہے، لیکن یہ ۱۲۷۹ھ سے بہت پہلے تصنیف ہوئی، اسی تذکرہ میں ہے کہ جب مخدوم شاہ شعیب علوم ظاہری کی تحصیل سے فارغ ہو چکے تو برسوں دیہاتوں اور پہاڑوں پر ظاہری اور باطنی اعمال کی تربیت حضرت مخدوم الملک سے حاصل کی،

"بعد از آں کہ از کسب علوم ظاہر فارغ گشت در کسب علم باطن مشغول شد، ربط دل بحضرت مخدوم جہاں حضرت شرف العالمین بسیار داشت، سالہائے بسیار در کوہہائے و دیہات اعمال ظاہراً و باطناً حضرت مخدوم جہاں پناہ حاصل ساخت"

مندرجۂ بالا تصریحات سے حضرت مخدوم الملک سے مخدوم شاہ شعیب کی بیعت، صحبت، تربیت اور خرقہ سب ثابت ہے، اس طرح ان کو مخدوم حسین کا مرید بتانا صحیح نہیں، محض ان کو مناقب الاصفیاء کا مصنف منوانے کے لیے کوئی ایسی بات کہنی درست نہیں جو مشائخ کے آداب اور مشرب کے خلاف ہو، مخدوم شاہ شعیب مناقب الاصفیاء کے مصنف ہیں اور چھ سو سال سے یہ ایک امر مسلمہ ہے، محض کسی کی مضمون نگاری سے یہ حقیقت بدلی نہیں جا سکتی ہے، اکتوبر ۱۹۶۵ء کے معارف میں فردوسی صاحب اگر مخدوم شاہ شعیب کو شیخ حسین بلخی کا مرید مناسبت قلبی کی بنا پر لکھ گئے ہیں تو ان کی توجہ اس طرف مبذول کرانا ضروری ہے کہ یہ اصطلاحاً اور واقعۃً صحیح نہیں۔

مطبوعات جدیدہ

ترکی - از اکمل ایوبی صاحب صفحات ۴۳۴ ٹائپ عمدہ، ناشر ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

ترکی اور ہندوستان میں قدیم زمانے سے ثقافتی تعلقات رہے ہیں، اور بیسویں صدی کے شروع میں یہ تعلقات انگریز دشمنی کی وجہ سے اور زیادہ استوار ہوگئے تھے، یہی وجہ ہے کہ خلافت کی تحریک میں ہندو مسلمان دونوں نے شانہ بشانہ ترکی کی حمایت کی، اور مذہبی تحریک ہوتے ہوئے بھی اس سے ویسے ہی دلچسپی لی جیسی دلچسپی ہندوستان کی تحریک آزادی سے تھی، مگر اس کے باوجود ترکی کے بارے میں ہندوستانیوں کی معلومات براہ راست بہت کم ہیں، ان کی معلومات یورپین مصنفین کی کتابوں تک محدود ہیں، اکمل ایوبی صاحب ترکی زبان سے بھی واقف ہیں، اور ان کو اس موضوع سے دلچسپی بھی ہے، اور کئی چیزیں اس سلسلہ میں وہ پیش بھی کر چکے ہیں، انھوں نے اردو میں یہ ضخیم کتاب لکھکر ترکی کے بارے میں براہ راست معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے انگریزی کتابوں سے بھی پورا فائدہ اٹھایا ہے، مگر اپنی ذاتی معلومات سے اس میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے، اس میں ترکی کی قدیم تاریخ سے لیکر ۱۹۶۰ء تک کی سیاسی، دینی اور تہذیبی تبدیلیوں کی تفصیل کی گئی ہے، انداز بیان کی شگفتگی، روانی اور تسلسل نے کتاب کو افسانہ کی طرح دلچسپ بنا دیا ہے، البتہ عاصم عجان کے تحت مصطفیٰ کمال کے دو ... مداح اور ان کے مخالفین کے قدرے ناقد معلوم ہوتے ہیں، گو انھوں نے واقعات میں کوئی تحریف نہیں کی ہے، مگر طرز تعبیر سے ان کے

اس رجحان کا اظہار ضرور ہو جاتا ہے، خاص طور پر الوزبے اور جلال بابا وغیرہ کے بارے میں ان کی رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے، بہرنوع مغربی ایشیا کے بارے میں اردو داں طبقہ تک معلومات فراہم کرنے کا جو پروگرام ادارۂ علوم اسلامیہ نے بنایا ہے اسے یہ کتاب بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے۔

آئینۂ غالب۔ پبلیکیشنز ڈویژن نئی دہلی صفحات ۲۰۲، ٹائپ عمدہ۔ قیمت صر

غالب کی زندگی میں انکی قدر دانی اتنی نہیں ہوئی جتنی قدر دانی کے وہ مستحق تھے، مگر انکی موت کے بعد اس کی پوری تلافی ہوگئی، خود غالب کو بھی اس کا احساس تھا،

شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

اردو شعرا میں اقبال کے علاوہ شاید کسی شاعر پر اردو زبان میں اتنا لٹریچر مہیا ہوا ہے جتنا غالب پر ہوا ہے، کتابوں کے ساتھ ان کی زندگی اور شعر و ادب پر سیکڑوں مضامین لکھے گئے ہیں، ماہنامہ آجکل دہلی میں بھی اس موضوع پر چند برسوں کے اندر متعدد اچھے مضامین شائع ہو چکے ہیں، ان ہی مضامین کو اب کتابی شکل میں آئینۂ غالب کے نام سے شائع کر دیا ہے، اس میں کل ۲۲ مضامین ہیں جن میں زیادہ تر معیاری ہیں، خاص طور پر غالب کی خانگی زندگی کی ایک جھلک، غالب کی کہانی خود ان کی زبانی، غالب اور آزردہ، مرزا غالب ایک صوفی کی حیثیت سے، مرزا غالب کا فارسی کلام وغیرہ بار بار مطالعہ کے لائق ہیں، ان مضامین سے غالب کی حیات و شاعری کے تقریباً ہر پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔

دیوان غنی۔ ترتیب محمد امین دارب و علی جواد زیدی صاحب، صفحات ۲۵۰، کتابت و طباعت اعلیٰ، ناشر جموں و کشمیر اکیڈمی آف کلچرل آرٹس اینڈ لینگویجز، سری نگر، قیمت ششم

ہندوستان کے جن فارسی گو شعرا کی شہرت ملک کے باہر تک پہنچی اور ایران تک میں انکی قدر و منزلت ہوئی ان میں آخری دور کے شاعر ملا طاہر غنی کاشمیری بھی ہیں، خود ان کو بھی اپنی شاعری کی قدر دانی

کا احساس تھا۔ کہتے ہیں :

مشہور شد سواد جہاں از سخن شدیم ہمچوں قلم سفر بزبان می کنیم ما
غنی چرا صلۂ شعر از کسے گیرد ہمیں بس است کہ شورش گرفتہ عالم را

گو بعض ایرانی تذکرہ نویس ہندوستان کے فارسی شعرا کے کلام کو "سبک ہندی" قرار دے کر اس کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کرتے ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایرانی عصبیت ہے جن لوگوں نے اس سے بلند ہو کر ان شعرا کے کلام کا مطالعہ کیا ہے، وہ ان کے معترف ہیں، خود غنی کے بارے میں مقدمہ میں متعدد قابل ذکر تذکرہ نویسوں کی رائے نقل کی گئی ہے، جن سے ان کے فضل و کمال اور شاعرانہ عظمت کا اندازہ ہوتا ہے، علامہ شبلی بھی زبان و محاورہ کے اعتبار سے غنی کے زیادہ قائل نہیں تھے، مگر انھوں نے بھی ان کی شعری صلاحیت کا اعتراف کیا ہے، بعض لوگ ان کو غزلگو شاعر نہیں تسلیم کرتے، مگر اس رائے میں مبالغہ اور تفریط ہے، غنی کے دیوان کی دو ابتدائی مرصع اور پرکیف غزلیں ان کے غزل گو ہونے کا کھلا ہوا ثبوت ہیں، غنی کا دیوان کئی بار چھپ چکا ہے، مگر ضرورت تھی کہ ان کے شایانِ شان پورے اہتمام سے چھاپا جائے، اور ان کی زندگی اور شاعری کی خصوصیات پر سیر حاصل بحث کی جائے، اب یہ کام دیوان غنی کی اس اشاعت سے پورا ہو گیا یہ کام پہلے محمد امین دارب صاحب نے شروع کیا تھا، مگر ان کا کام دیوان کی ترتیب سے آگے نہ بڑھ سکا، دوبارہ علی جواد صاحب زیدی نے مختلف نسخوں سے مقابلہ کرکے اس کی تصحیح کی اور ایک طویل اور پُر معلومات اور پُر مغز مقدمہ لکھکر اہتمام سے اسے شائع کرایا، جس کے لیے علی جواد صاحب زیدی کے ساتھ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی بھی قابل مبارکباد ہے، جس نے اسے شائع کرکے اپنی علم پروری اور ادب نوازی کا ثبوت دیا ہے، علی جواد صاحب زیدی کی کوشش امید ہے کہ حسن قبول حاصل کرے گی۔

یادگار جگر، خطوط جگر اور نگارشات جگر } از محمد اسلام صاحب، صفحات علی الترتیب ۱۲۸، ۱۱۲، ۲۰۰، کتابت و طباعت بہتر، ناشر دانش محل امین آباد، لکھنؤ۔

جگر کا اصل میدانِ فضل و کمال شاعری اور خاص طور پر غزل گوئی ہے، انھوں نے غزل کو لفظی و معنوی دونوں اعتبار سے ایک نیا رنگ عطا کیا، مگر ان کی زندگی کا یہ ایک پہلو ہے، اور اس پہلو پر متعدد اہل قلم خامہ فرسائی کر چکے ہیں، ضرورت ہے کہ ان کی شاعری کے ساتھ ان کی زندگی کے عیاں و نہاں تمام گوشوں پر گفتگو کی جائے، مگر ان کی زندگی میں بڑا نشیب و فراز رہا ہے، وہ رند بلانوش بھی تھے، اور زاہد با صفا بھی، وہ بازار اور سرائے میں بھی نظر آتے تھے اور مسجد و خانقاہ میں بھی، اس لیے ان کی حیات پریشاں پر کچھ لکھنے میں بڑی ذمہ داری بھی ہے اور نزاکت بھی، محمد اسلام صاحب نے اپنی تحقیق کے لیے جگر کی حیات و شاعری کا موضوع اختیار کر کے اپنے سر ایک بڑی ذمہ داری لی ہے، جس کے لیے وہ ہر طرح قابل ستایش ہیں، اور یہ تینوں کتابیں انکی تحقیقات کی آئینہ دار ہیں، یادگار جگر میں انھوں نے ان کے غیر مطبوعہ کلام کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اور خطوط جگر میں انھوں نے ان کے ان خطوط کو جمع کر دیا ہے جو انھوں نے دوستوں، بزرگوں اور خوردوں کو لکھے ہیں، ان کے خطوط ادبی حیثیت سے چاہے کچھ زیادہ اہمیت کے حامل نہ ہوں، مگر وہ انسانی شرافت و مروت کا بہترین مرقع ہیں، جگر کو نظم کے ساتھ نثر پر بھی پوری قدرت تھی، انھوں نے اپنے متعدد معاصرین و تلامذہ کے کلام پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے، اور ان کے دیوانوں پر دیباچے اور مقدمے لکھے ہیں، نگارشات جگر میں ان سب کو جمع کر دیا گیا ہے، نثر میں انکا ایک اچھوتا نیم فلسفیانہ رنگ ہے، انکی تحریروں میں رموز و کنایے بہت ہوتے ہیں اسلیے جا بجا پڑھنے والے کو الجھن ضرور ہوتی ہے، مگر تحریر کی شگفتگی اور کیفیت میں فرق نہیں آنے پاتا، یہ تینوں کتابیں مطالعہ کے لائق ہیں۔

م ۔ ج

جلد ۹۷ ماہ محرم الحرام ۱۳۸۶ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۶۶ء عدد ۵

مضامین

شذرات | سید صباح الدین عبدالرحمٰن | ۳۲۲-۳۲۴

مقالات

سولھویں سترھویں صدی میں شمالی ہندستان کے اندر مسلم احیائی تحریکیں | جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش | ۳۲۵-۳۵۰

فقہاء کی اصطلاح خلافِ قیاس پر امام ابن تیمیہ کی تنقید | جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی | ۳۵۱-۳۷۶

کتابیات مقالات علامہ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ | جناب عبدالقوی صاحب دسنوی شعبۂ اردو سیفیہ کالج بھوپال | ۳۷۷-۳۹۶

مطبوعات جدیدہ | م، ج | ۳۹۷-۴۰۰

ضروری اعلان

پاکستان کے خریداران معارف اپنا چندہ بینک میں جمع کرکے اس کا ڈرافٹ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی کے نام ارسال کریں، اگر چندہ کا ڈرافٹ نہ بھیج سکیں تو حسب ذیل پتہ پر ساڑھے آٹھ روپئے جمع کرکے اس کے وصول ہونے کی رسید دارالمصنفین اعظم گڈھ بھیجدیں، تو معارف ان کے نام جاری کر دیا جائیگا۔

جناب سمی احمد صاحب ہاشمی لکچرار اردو سندھ یونیورسٹی حیدر آباد سندھ۔

منیجر

شذرات

ناظرین معارف ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے اچھی طرح واقف ہوں گے، وہ ۱۹۴۷ء سے پہلے عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن کے بہت ہی لائق استاد تھے کئی اہم کتابوں مثلاً عہد نبوی کا نظام تعلیم، عہد نبوی میں نظام حکمرانی، عہد نبوی کے میدان جنگ، حبشہ اور عرب، مسلم کنڈکٹ آف اسٹیٹ وغیرہ کے مصنف بھی ہیں، انکو سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں سے بڑی شیفتگی رہی ہے، جیسا کہ انکی تصانیف سے بھی ظاہر ہے، آجکل پیرس یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں، دیار فرنگ میں رہنے کے باوجود پختہ عقیدہ کے مسلمان ہونے کے ساتھ اسلامی علوم و فنون کے بھی بڑے دلدادہ ہیں، جن پر کچھ نہ کچھ برابر کام کرتے رہتے ہیں، انکی اس دلدادگی کا ثبوت کتاب المعتمد فی اصول الفقہ کی طباعت و اشاعت ہے جو دار المصنفین کو گذشتہ مہینہ دمشق سے موصول ہوئی ہے،

اصول فقہ کی تدوین دوسری صدی ہجری میں شروع ہو گئی تھی، مگر اس پر مفید کام تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں انجام پایا، چوتھی صدی کے آخر میں ابو الحسن محمد بن علی الطیب البصری، ایک مشہور معتزلی عالم گذرے ہیں جو بغداد میں درس دیا کرتے تھے، اپنے علمی تبحر کی وجہ سے امام وقت کہلاتے تھے، بغداد ہی میں ۴۳۶ھ میں وفات پائی، کلام اور اصول فقہ پر کئی کتابیں لکھیں، ان میں انکی ضخیم تصنیف "کتاب المعتمد فی اصول الفقہ" بہت مشہور ہوئی جس سے امام فخر الدین رازی نے بھی اپنی کتاب المحصول میں پورا استفادہ کیا ہے، اسی اہم کتاب کو ڈاکٹر حمید اللہ نے جناب احمد بکیر اور جناب حسن حنفی کی مدد سے دو جلدوں میں اڈٹ کیا ہے، اس کی پہلی جلد کی اشاعت کا فیصلہ ۱۹۶۳ء میں المطبعة الکاثولیکیہ بیروت نے کیا تھا، جو ابتک ہمارے

پاس نہیں پہنچی ہی، اسکی دوسری جلد المعہد العلمی الفرنسی للدراسات العربیہ دمشق نے شائع کی ہی، اور یہ علمی تحفہ دار المصنفین کو بھی بھیجا ہے، اسکی ضخامت ۵۰۰ صفحے سے زیادہ ہے، اس میں اجماع اور قیاس پر فاضلانہ مباحث ہیں، کتاب کے آخر میں مصنف کے دو اور غیر مطبوعہ رسالے زیادت المعتمد اور القیاس الشرعی شامل کر دیے گئے ہیں، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے کتاب پر ایک پُرمغز مقدمہ فرانسیسی زبان میں لکھا ہے، امید ہی کہ ہندوستان کے فقہاء کے حلقہ میں یہ کتاب غور سے پڑھی جائیگی، جو نہ صرف مصنف بلکہ ڈاکٹر حمید اللہ کی بھی محنت و کاوش کا اصلی صلہ ہوگا،

افغانستان اور کابل یونیورسٹی نے دار المصنفین سے علمی و ثقافتی تعلقات پیدا کرنے کی خاطر اپنے دو رسالے عرفان اور ادب بھیجنے شروع کیے ہیں، عرفان افغانستان کی وزارت تعلیم کا مصور ماہانہ ترجمان ہی، جس میں افغانستان کے مختلف تعلیمی مسائل پر مضامین شائع ہوتے رہتے ہیں، یہ گذشتہ چوالیس ۴۴ سال سے برابر نکل رہا ہے، اس وقت اس کے مسؤل مدیر جناب غلام محی الدین شیوا ہیں، ادب کابل یونیورسٹی کے شعبۂ ادبیات کا دو ماہی رسالہ ہی جس کے مدیر جناب محمد حسین راضی ہیں، اب تک اسکی سو ۱۰۰ جلدیں نکل چکی ہیں، ان رسالوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہی کہ افغانستان کی جدید فارسی قدیم فارسی سے کس قدر مختلف ہوتی جا رہی ہی، مثلاً رسالہ ادب میں یونیورسٹی کے لیے پوہنتون فیکلٹی آف لیٹرز کیلئے پوہنحی ادبیات اور غالباً پروفیسروں اور لکچرروں کے لیے پوہنوال، پوہاند، پوہنمل اور پوہندوی وغیرہ جیسے الفاظ دیکھنے میں آئے، انگریزی الفاظ بھی قبول کیے جا رہے ہیں، مثلاً جرنلزم، ڈیپارٹمنٹ، کلچر، بلوٹین، ایڈریس، رپورٹ اور کمیٹی کے بجائے ژورنالیزم، دیپارتمنت، کلتور، بلوتین، ادرس، راپور اور کومیتہ استعمال کیے گئے ہیں، رسالہ ادب کے ایک شمارہ میں عبد القادر بیدل عظیم آبادی پر تین مقالے "نظریات یک اروپائی دربارۂ میرزا عبد القادر بیدل"، "وصفِ طبیعت در اشعار بیدل"، "ملاحظاتی دربارۂ ریالیزم"

بیدل پر ہیں، جو کابل یونیورسٹی میں اٹلی کے پروفیسر بوسانی کے توسیعی خطبات ہیں، اسی شمارہ میں افغانستان کے ملک الشعراء بیتاب کا ایک مخمس بیدل کی ایک غزل پر ہے، بیدل کی مقبولیت ہندوستان سے زیادہ افغانستان میں رہی ہے، اور یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ یہ وہاں ابتک قائم ہے، افغانستان کی پشتو اکیڈمی کی طرف سے بھی دو کتابیں دپښتو متلونہ اور پښتو کلی موصول ہوئی ہیں، افغانستان کی وزارت تعلیم، کابل یونیورسٹی اور پشتو اکاڈمی نے دار المصنفین سے علم دوستی کا جو جذبہ ظاہر کیا ہے اس کے لیے یہ ادارہ ممنون ہے اور ان سے ہر طرح کا علمی تعاون کرنے کو تیار ہے۔

کلکتہ کی بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کی طرح ڈھاکہ میں بھی پاکستان ایشیاٹک سوسائٹی قائم ہوئی ہے، اس کا سہ ماہی انگریزی رسالہ دار المصنفین میں برابر موصول ہو رہا ہے، ابتک اسکی بارہ جلدیں شائع ہو چکی ہیں، اس کے مضامین کا معیار وہی ہے جو ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل کا ہونا چاہیے، اس سوسائٹی کی طرف سے انگریزی میں تقریباً دو درجن اہم اور مفید کتابیں نکل چکی ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں: بنگال کے مسلمانوں کی معاشرتی تاریخ، مغلوں کا دار السلطنت ڈھاکہ، بنگال میں مسلمانوں کے سکے، مرشد قلی خاں اور اسکا زمانہ از ڈاکٹر عبد الکریم، تاریخ خانجہاں و مخزن افغانی جلد اول و دوم مرتبہ ڈاکٹر ایس، ایم، امام الدین، بنگال میں مسلمانوں کا فن تعمیرات، بنگال میں مسلمانوں کے کتبات از ڈاکٹر محمد حسن احسن دانی، وہابیوں کے مقدمات کے دستاویزات از ڈاکٹر معین الدین احمد خاں وغیرہ، اس ادارہ کے علمی کاموں کا آغاز بہت ہی خاطر خواہ ہے، کلکتہ میں بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کا ماضی فارسی مخطوطات کی طباعت واشاعت سے بڑا شاندار رہا ہے، امید ہے کہ پاکستان کی ایشیاٹک سوسائٹی غیر مطبوعہ فارسی مخطوطات بھی شائع کرکے اسی قسم کی شاندار علمی روایت قائم کرنے کی کوشش کرے گی۔

اس سال دار المصنفین کی چھ نئی کتابیں مقالات سلیمان جلد اول، دین رحمت جلد اول، تبع تابعین جلد دوم، صاحب مرآۃ المثنوی، عہد مغلیہ ہند و مسلمان مورخین کی نظر میں جلد اول، ہندوستان امیر خسرو کی نظر میں، ایک ساتھ چھپ رہی ہیں، جو امید ہے کہ جلد شائع ہو کر دار المصنفین کے دوامی ارکین اور عام شائقین کے ہاتھوں میں پہنچ جائیں گی۔

مقالات

سولھویں سترہویں صدی میں شمالی ہندوستان کے اندر مسلم احیائی تحریکیں

از

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

مذکورہ بالا عنوان سے ڈاکٹر اطہر عباس صاحب رضوی کی کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے، جس کے ایک باب پر تبصرہ مارچ ۱۹۶۶ء کے معارف میں آچکا ہے، مصنف اس سے پیشتر مغل اور قبل مغل ہندوستان کی متعدد تاریخیں لکھ چکے ہیں، مگر یہ ان کے لیے بالکل ہی نیا میدان تحقیق ہے، اب تک انھوں نے سیاسی تاریخیں لکھی تھیں، جن میں "افراد" کے کارناموں کا تذکرہ تھا، اس کتاب کے موضوع کا تعلق فکری تاریخ سے ہے، جس میں "افکار" کے آغاز و ارتقاء، تاثیر و تاثر اور ان عوامل و دواعی کی تحقیق و نشاندہی کا جائزہ لیا جاتا ہے، جنھوں نے مختلف فکری تحریکوں کی پیدائش، ان کے اسراع و ابطاء، اور ان کے اضمحلال اور احیاء، و تجدید میں حصہ لیا ہے، ان دونوں کوششوں میں جو تفاوت ہے، وہ ظاہر ہے، لہذا دونوں کی ذمہ دارانہ انجام دہی کے لیے جن معتقدات و استعدادات کی ضرورت ہے ان میں بنیادی فرق ہے۔

مصنف کا کہنا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو بڑے وسیع مطالعہ کے بعد مرتب کیا ہے، چنانچہ انھوں نے اپنے آخذ و مصادر کی ایک طویل فہرست ۴۵ صفحات میں دی ہے، ان میں سیاسی تاریخیں

بھی ہیں، علما و مشائخ کے تذکرے بھی ہیں، صوفیائے کرام کے ملفوظات بھی ہیں اور تصوف و سلوک کی کتابوں کے متون کے علاوہ عرفانی فلسفہ کے کتب و رسائل بھی ہیں، ان میں "کیمیائے سعادت" اور "عوارف المعارف" جیسے فقہی تصوف کے شاہکار بھی ہیں، اور "مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز"، "تسویہ" و "شرح تسویہ" وغیرہ فلسفیانہ تصوف کی کتابیں بھی ہیں، بلکہ "جواہر خمسہ" حتیٰ کہ "حسنات العارفین" بھی مشمول ہیں، اتنی کثیر التعداد کتابوں کے مندرجات کا (جو اکثر حالات میں باہمدگر دست و گریباں ہیں) سیاق سباق کی روشنی میں مطالعہ کرنے کے بعد ایک متوازن رائے قائم کرنا، جو مختلف ماخذوں سے اخذ کیے ہوئے حوالوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو، ایک کڑی کمان ہے، جس کا زہ کرنا اتنا آسان نہیں ہے، خصوصاً مصنف کے لیے تو بہت مشکل کام تھا، اس لیے ان کی پیش کش میں کھانچے اور ان کے استدلال میں جھول ہی جھول ہیں،

مصنف نے اپنے مآخذ و مصادر کی فہرست میں یہ بھی بتایا ہے کہ انھوں نے تفسیر میں "بحر مواج" "تفسیر حسینی"، "تفسیر شاہ"، حدیث میں "سفر السعادۃ" و "شرح سفر السعادۃ" اور "اشعۃ اللمعات"، فقہ میں "فقہ فیروز شاہی" اور عقائد و کلام میں "تکمیل الایمان" کو بھی اس کتاب کی ترتیب و تدوین کے سلسلہ میں پیش نظر رکھا ہے، مگر ان کے مطالعہ کا (وہ معاندانہ ہی کیوں نہ ہوتا) ان کے افادات میں ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ملتا، اس کے ساتھ جو کتابیں سولھویں سترھویں صدی کے مدارس میں داخل نصاب تھیں اور مختلف اکابر فضلائے عہد میں متداول اور ان کے علمی مباحث میں حَکَم اور معتمد علیہ سمجھی جاتی تھیں، جیسے تفسیر میں "کشاف"[1] اور "بیضاوی"[2]، فقہ میں "ہدایہ"[3]، اصول فقہ میں "توضیح تلویح"[4] اور "عضدی"[5] [شرح مختصر ابن حاجب

---

[1] کشاف زمخشری المتوفی ۵۳۸ھ کی تصنیف ہے، اپنے اعتزال کے باوجود یہ قدیم زمانہ سے درس و مطالعہ میں متداول رہی ہے، ہندوستان میں بھی اس کا رواج شیخ نظام الدین اولیاؒ کے زمانہ سے پہلے ملتا ہے۔ قاضی ناصر الدین بیضاوی نے اس کو اعتزال سے پاک کرکے اپنی تفسیر انوار التنزیل لکھی جو تفسیر بیضاوی کے نام سے مشہور ہے، بیضاوی بھی ہندوستان میں عرصہ سے مروج ہے،

(باقی حواشی ص ۳۴۷ پر)

از قاضی عضد الدین ایجی] عقائد میں "شرح عقائد نسفی"[1]، کلام میں "شرح المواقف"[2]، کلامی فلسفہ میں شرح عقائد جلالی[3]

(بقیہ حواشی ص ۳۲۶) شیخ علی متقی (۸۸۵ھ۔۹۷۵ھ) نے اسے شیخ حسام الدین متقی سے پڑھا تھا، اگلی صدی میں شیخ وجیہ الدین گجراتی نے اس پر حاشیہ لکھا، سترہویں صدی میں فحول علماء میں امیر فتح اللہ، ملا عبدالسلام لاہوری، مفتی عبدالسلام دیوی، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی وغیرہ نے حواشی لکھے۔ [2] ہدایہ برہان الدین مرغینانی کی تصنیف ہے، یہ فقہ کی مستند کتاب ہے جو آج بھی درس میں داخل ہے سولہویں صدی میں مولانا الہداد جونپوری اور شیخ وجیہ الدین گجراتی نے اس پر حواشی لکھے [3] توضیح، صدر الشریعہ کی شرح ہے اپنے ہی متن تنقیح الاصول پر، بعد میں توضیح پر علامہ تفتازانی نے تلویح کے نام سے حاشیہ لکھا اور اس طرح یہ کتاب توضیح تلویح کے نام سے روم اور ہندوستان کے مدارس میں متداول ہوئی، سولہویں صدی میں شیخ یعقوب صرفی کشمیری اور شیخ وجیہ الدین گجراتی نے اور اگلی صدی میں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی اور ان کے صاحبزادے مولانا عبداللہ لبیب نے اس پر حواشی لکھے [4] عضدی یا شرح مختصر ابن حاجب از قاضی عضد اصول فقہ کے اعلیٰ نصاب میں شامل تھی، امام الدین ریاضی نے لکھا ہے کہ انھیں اس کتاب کے پڑھنے کی آرزو تھی، اور یہ آرزو خواجہ ابو المعالی کے درس میں پوری ہوئی جہاں تقریباً پچاس طلبۂ علم عضدی کو میر سید شریف کے حاشیہ کے ساتھ ان سے پڑھتے تھے،

(حواشی صفحہ ہذا) [1] عقائد النسفی امام نجم الدین عمر المتوفی ۵۳۷ھ کی تصنیف ہے، اس پر علامہ تفتازانی نے شرح لکھی جو بہت جلد درس میں داخل ہو گئی، ہندوستان میں بھی اس کا رواج دسویں صدی میں عام ملتا ہے، مولانا علاء الدین لاری نے اس کا حاشیہ لکھ کر میاں حاکم سنبھلی کے تبصرہ کے لیے پیش کیا تھا، ان کے علاوہ علمائے ماوراءالنہر میں عصام الدین اسفرائنی اور ملا احمد جند کے حاشیہ کے علاوہ قاضی خان بدخشی کا حاشیہ بھی مشہور تھا، ہندوستان میں سولہویں صدی کے اندر شیخ وجیہ الدین گجراتی کا اور سترہویں صدی میں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کا حاشیہ بہت زیادہ مشہور ہوا، جس طرح شرح عقائد نسفی کے حاشیہ خیالی پر بھی حاشیہ لکھا جو اس صدی میں بھی متداول تھا۔ [2] شرح مواقف علم کلام کی آخری کتاب ہے، ہندوستان میں اس کا رواج پندرہویں صدی سے ملتا ہے، جبکہ مولانا یونس سمرقندی سے حسینی شاہ سندی نے اسے پڑھا، عہد اکبری میں مولانا علیہ السمیع اندجانی کو اس کی تدریس میں خاص ملکہ حاصل تھا، سترہویں صدی میں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے شرح مواقف پر حاشیہ لکھا [3] عقائد عضدی قاضی عضد الدین ایجی کا عقائد کلام

"شرح تجرید"[1]، "حاشیۂ قدیمہ"، "حاشیہ جدیدہ"، منطق میں "شرح شمسیہ"[2]، فلسفہ میں "شرح مطالع"[3]، "شرح ہدایۃ الحکمۃ"[4] اور "شرح حکمۃ العین"[5] ان کے ذکر سے اعراض و بے اعتنائی بڑی معنی خیز ہے، ان کتابوں نے نہ صرف اس عہد کے مفکرین کی تفکیری سرگرمیوں کے لیے بنیادی مواد فراہم کیا تھا، بلکہ ان کے توسط سے ملک کی رائے عامہ کی مذہبی، فلسفیانہ اور عرفانی جہات کو بھی متعین کیا تھا، کیونکہ عوام الناس اپنے دینی و لادینی رجحانات کے لیے ان ہی مفکرین عہد کے مواعظ و مناظرات، مکتوبات و ملفوظات اور کتب و رسائل کے رہین منت رہے، اتنی اہم اور ناگزیر تحقیقی ضرورت سے بے اعتنائی ناقابل فہم ہے، اگر مصنف کی نظر اتنی اہم بات تک نہیں پہنچ سکتی تھی تو اس موضوع کا انتخاب نہ کرنا چاہئے تھا، اس موضوع پر لکھنے کے لیے جس دقتِ نظر اور علمی و تحقیقی بصیرت کی ضرورت تھی وہ مصنف کی کتاب سے مطلق ظاہر نہیں ہوتی۔

مصنف نے اپنے ذمہ جو کام لیا تھا وہ بڑا دلچسپ، مفید اور اہم ہے، اگر وہ زیر نظر عہد کی تجدیدی و احیائی تحریکوں کے تذکرے اور ان فکری و سیاسی اور معاشی و معاشرتی عوامل کے تجزیہ پر جن کے نتیجے میں یہ

(بقیہ حاشیہ ص ۳۲۷) میں متن ہے، جس پر محقق دوانی نے شرح لکھی تھی، اس شرح پر مولانا یوسف کوسج اور مولانا خلخالی نے حواشی لکھے، ہندوستان میں بھی اس کا رواج تھا، سترہویں صدی میں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس پر حاشیہ لکھا۔

(حواشی صفحہ ہذا) [1] تجرید شیعی علم کلام میں محقق طوسی کا متن ہے، متعدد لوگوں نے اس کی شرح لکھیں، ان میں مولانا قوشجی کی شرح زیادہ مشہور ہوئی اور آجتک درس میں داخل ہے، قوشجی کی شرح تجرید پر جو حواشی لکھے گئے ان میں محقق دوانی کے دو حاشیے زیادہ مشہور ہوئے، حاشیہ قدیمہ اور حاشیۂ جدیدہ، یہ دونوں حاشیے ہندوستان کے اندر درس میں داخل تھے، سولہویں صدی میں شیخ وجیہ الدین گجراتی نے حاشیہ قدیمہ پر حاشیہ لکھا۔ [2] شرح شمسیہ قطبی کے نام سے آجتک داخل درس ہے، فیروز تغلق کے زمانہ سے سکندر لودی تک کے زمانہ تک منطق کے نصاب میں آخری کتاب سمجھی جاتی تھی [3] شرح مطالع کو قاضی عبدالسمیع اندجانی عہد اکبری میں خاص طور سے پڑھایا کرتے تھے۔ [4] شرح ہدایۃ الحکمہ میبذی کا آج کے دن تک ہمارے یہاں رواج ہے، [5] شرح حکمۃ العین بھی اسی صدی تک درس میں داخل تھی۔

تحریکیں ظہور پذیر ہوئی تھیں، اپنی تحقیقی مساعی کو منحصر رکھتے تو یہ واقعی ایک بڑی مفید علمی خدمت ہوتی، مگر اس جائزہ کی ترتیب میں انھوں نے حقیقت پسندی پر ذاتی پسند و ناپسند کو ترجیح دی ہے، اور اس جذبے کی شدت نے بسا اوقات انھیں تاریخ کے واقعی حقائق سے آنکھیں بند کر لینے پر مجبور کر دیا ہے۔ اپنے "موقف" کی تبلیغ کے لیے انھوں نے بڑی طویل طویل تمہیدیں لکھی ہیں، پھر پہلے سے طے کیے ہوئے نتائج اخذ کرنے کے لیے انھوں نے ان تمہیدی مقدمات کی حقیقت پسندانہ توضیح کے بجائے "اختراعی توجیہ" کی کوشش کی ہے، اور اس کوشش میں وہ تمہید کو دراز سے دراز تر بناتے گئے ہیں،

کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے، جن میں صرف چار باب (چھٹا، ساتواں، آٹھواں اور نواں) اصل موضوع کی وضاحت سے متعلق ہیں، ان میں چوتھے باب کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اس کے اندر جن "احیائی" سرگرمیوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، وہ مذہبی احیاء سے زیادہ "تعلیمی احیاء" کہلانے کی مستحق ہیں، باقی پانچ ابواب میں سے پہلے تین اور پانچویں باب میں موضوع کتاب کی تمہید اور پس منظر بیان کرنے کی کوشش کی ہے، آخری باب جس کا عنوان "نگاہ بازگشت اور نتیجہ" ہے، ایک طرح کا "خلاصۂ مقال" ہے، یہ باب تحقیقی کے بجائے تبلیغی (Propagandist - پروپیگنڈہ) ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ ضخیم کتاب احقاقِ حق کے مخلصانہ جذبہ کے بجائے جو علمی و تحقیقی سرگرمیوں کی شرطِ اولین ہے، ایک خاص کتب خیال کے پروپیگنڈے کے لیے لکھی ہے۔

اصولی طور پر اس کتاب کو "سولھویں سترھویں صدی میں شمالی ہندوستان کے اندر مسلم احیائی تحریکوں" کے جائزے پر مشتمل ہونا چاہیے تھا کیونکہ اس کا اصلی اور حقیقی موضوع ہے، اس کی تمہید کے لیے اگر ضرورت تھی تو ہندوستان میں اس مذہب کے آغاز و ارتقا کے مجمل یا مفصل تذکرے کی تھی،[1] جس کی تجدید و اصلاح

---

[1] مثلاً یہ مذہب (اسلام) ہندوستان میں کب داخل ہوا، اور کس طرح اس کی اشاعت ہوئی، بزورِ شمشیر پھیلا یا مقامی آبادی نے بطوع و رغبت قبول کیا، اگر بزورِ شمشیر پھیلا تو محکوم لوگوں نے اپنے حاکموں کی سیاسی کمزوری کے بعد اسے

(باقی حاشیہ ص ۳۳۰ پر)

کوشش سولھویں سترہویں صدی کے مصلحین نے جنھیں مصنف نے "احیائیت پسندوں" کے نام سے یاد فرمایا ہے کی تھی، اس کے ساتھ دوسری ضرورت ان عوامل کے تجزیہ کی تھی، جنھوں نے اس مذہب کو متاثر کرکے ان مزعومہ "احیائیت پسندوں" کی تجدید و اصلاح کی کوشش کو ناگزیر بنا دیا تھا[1]،

مگر ان طویل تمہیدی ابواب میں ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا بھی نام کے لیے ذکر نہیں ہے ظاہر ہے اس کوتاہی کی تلافی ان لوگوں پر جنھوں نے اس تجدید و احیائے دین کے کام پر اپنی کمر ہمت باندھ رکھی تھی، تعصب و تنگ نظری، فرقہ واریت اور رجعت پسندی و معقولیت بیزاری کے الزامات لگا کر نہیں کی جا سکتی،

اس کے برخلاف کتاب کی ابتدا (پہلا باب) "تیرہویں صدی سے سولھویں صدی تک ہندوستان میں تصوف" کے جائزے سے ہوتی ہے، یہ جائزہ ۸۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے، دوسرا تیسرا باب مہدویت کی سرگرمیوں کے جائزے پر مشتمل ہے، پانچواں باب نقشبندی سلسلے کے مشائخ کے تذکرے پر ہے لیکن (۱) نہ تو "اسلام" محض تصوف، مہدویت یا نقشبندی سلسلے کے مترادف ہے، جن کا تذکرہ سولھویں سترہویں صدی کی تجدیدی و احیائی تحریکوں کے سمجھنے میں مفید ہو سکے، اور (۲) نہ سولھویں صدی صدی کے ان مزعومہ "احیائیت پسندوں" کی سرگرمیاں محض تصوف کی تجدید یا "احیا" تک محدود

(بقیہ حاشیہ ص ۳۳۹) نہیں چھوڑا، لیکن اگر بطوع و رغبت قبول کیا تو وہ کیا اسباب تھے جن کی بنا پر انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کیا اور بیرونی ملک اور اجنبی قوم کے مذہب کو اختیار کیا۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] مثلاً ان عوامل میں سے کون سیاسی عوامل تھے اور کون معاشی و معاشرتی، کن عوامل نے بیرونی ملک سے آکر یہاں کے اسلام کو ماؤف یا متاثر کیا تھا، اور کون عوامل مقامی تھے، نیز خود اس ملک کی دیرینہ روایت نے جس کے زیر اثر باہر سے آنے والے تمام مذاہب اور ثقافتیں مقامی مذہب و ثقافت میں مدغم ہو کر اپنی انفرادیت کھو بیٹھیں، اس نئے مذہب اور اس کے ساتھ آنے والی ثقافت کو کہاں تک متاثر کیا اور اسے اپنے اندر پورے طور پر جذب کر لینے میں مقامی مذہب کو کیوں ناکامی ہوئی۔

تھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مصنف نے ان مزعومہ "احیائیت پسندوں" کو اس بنا پر ہدف سہام تنقید نہیں بنایا کہ وہ تصوف کے اندر تجدید یا اصلاح کر رہے تھے۔ بلکہ ان کی شریعت پسندی اور احیائے سنت کی کوششوں کی بنا پر ان کی نکتہ چینی فرمائی ہے۔ اور کہا ہے کہ ان کی یہ کوششیں ناکام رہیں۔ حالانکہ ناکامی ایک بڑی حد تک انھیں تصوف کی تجدید و اصلاح، بالخصوص نظریہ وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کی تبلیغ و اشاعت کے باب میں ہوئی۔[1] بایں ہمہ جن لوگوں کے ہاتھوں انھیں "تصوف کی تجدید و اصلاح" اور وحدت الشہود

---

[1] شاہ ولی اللہؒ نے فیصلہ وحدت الوجود و وحدت الشہود لکھکر دونوں نظریوں میں تطبیق کی کوشش کی اگرچہ خود ان کا رجحان وحدت الوجود کی جانب ہی، متاخر شہودیوں میں دو بزرگ خاص طور سے قابل ذکر ہیں، خواجہ میر ناصر (مصنف نالۂ عندلیب) اور خواجہ میر درد (مصنف واردات و علم الکتاب)۔ مرزا مظہر جانجاناں بھی وحدت الشہود کے قائل تھے، ان ہی کے ایماء سے مولوی غلام یحییٰ بہاری نے کلمۃ الحق لکھی جس میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے "فیصلہ وحدت الوجود و وحدت الشہود" کا رد کیا تھا۔ مولوی غلام یحییٰ کے کلمۃ الحق کی تردید میں مولانا شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے "دمغ الباطل" کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھی، متاخر منطقیوں میں خاص طور سے مولانا فضل حق خیرآبادی کا بھی رجحان وحدت الوجود ہی کی جانب تھا، انھوں نے اسکی تصویب کے لیے "الروض المجود فی حقیقۃ الوجود" کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا تھا۔

لیکن وحدت الشہود کے مقابلے میں وحدت الوجود کو عوام میں مقبول بنانے کے اندر شعراء کا بڑا حصہ تھا، مگر صوفیا ہوں یا اہل منطق یا شعراء، ان کی کوششوں کے باوجود وحدت الوجود میں جو اشکالات تھے، وہ برقرار رہے اور اہل نظر خود کو اس کے ساتھ راضی نہ کر سکے، خود شعرائے کرام بھی اس موقف کے ساتھ مطمئن نہیں تھے، غالب ہمہ اوست کے علمبردار تھے، اور بقول حالی "توحید وجودی کو اسلام کا اصل الاصول اور رکن رکین جانتے تھے...... توحید وجودی ان کی شاعری کا عنصر بن گئی تھی"۔ بایں ہمہ اس میں جو اشکال مضمر تھے، ان سے بے خبر نہ تھے، چنانچہ کہتے تھے۔

کثرت آرائی وحدت ہے پرستاری وہم
کر دیا کافر ان اصنام خیالی نے مجھے

کے مقبول بنانے میں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا، وہ بھی احیائے شریعت اور تجدید دین کے بارے میں سولہویں سترہویں صدی کے ان مزعومہ احیائیت پسندوں سے کم سرگرم کار نہیں تھے، شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان بالخصوص مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے جس طرح اپنی زندگی احیائے سنت اور استیصال بدعت کی کوشش میں صرف کی، وہ ہمارے سامنے ہے، اور کسی طرح مؤخر الذکر حضرات کی تجدیدی و اصلاحی مساعی سولہویں سترہویں صدی کے ان مزعومہ" احیائیت پسندوں کی کوشش سے کم نہیں ہیں، شاہ ولی اللہ اور ان کے جانشین کب کے اللہ کو پیارے ہو چکے، مگر آج بھی ان کے سلسلے کے منتسبین پورے برصغیر کے اندر اتباعِ سنت اور رد بدعات کی کوششوں میں مصروف ہیں،

بنا کردند خوش رسمے بخون و خاک غلطیدن خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

اس لیے یہ طویل تمہید نہ صرف غیر ضروری ہے بلکہ گمراہ کن غلط فہمیوں کی مورث بھی ہے، شاید مصنف کے ذہن میں "مذہب اسلام" کا کوئی واضح تصور نہیں تھا، اور اسی لیے انھوں نے اسے تصوف کا مترادف سمجھ لیا، اپنی مصلحت پسندی کی بنا پر انھوں نے اسلام کے واضح اور صحیح تصور سے دانستہ اعراض و چشم پوشی برتی ہے،

انھوں نے اس "تمہید" [تیرہویں صدی سے سولہویں صدی تک ہندوستان میں تصوف] کی ایک مزید تمہید لکھی ہے، یعنی "اسلام میں تصوف کا آغاز و ارتقا" لیکن اس تمہید در تمہید کا نتیجہ یہ ہوا کہ بجائے اس کے کہ اسلامیات یا قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کا طالب علم ان کی اس تصنیف سے کوئی انجلاء حاصل کرے، یہ "توضیح" مزید علمی و فکری الجھنوں میں الجھ کر رہ گئی ہے،

ہندوستان میں تصوف کے آغاز و ارتقا کی بحث کے اندر بہت سے کھانچے رہ گئے ہیں، مثلاً

۱۔ اگر ہندوستان میں تصوف کا آغاز مخدوم شیخ علی ہجویریؒ سے ہوا، جن کا سال وفات عموماً گیارہویں صدی مسیحی کے وسط (۴۶۵ھ) میں بتایا جاتا ہے، تو ان تین صدیوں کے بارے میں کیا کہا جائیگا جو محمد بن قاسم

کی فتح سندھ (۹۳ھ) سے لیکر محمود غزنوی کے فتح ملتان (۴۰۱ھ) تک گذری تھیں، کیا اس زمانہ کے اسلامی ہند میں تصوف نہیں تھا۔ حالانکہ مسلمان اس زمانہ میں برصغیر کے اندر باقاعدہ آباد ہو چکے تھے، اور مصنف کے اندازِ فکر سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ تصوف اور اسلام مترادف ہیں۔

۲- جب تک یہ طے نہ ہو جائے کہ مخدوم شیخ علی ہجویریؒ سے قبل یا ان کے زمانہ میں برصغیر کے اندر صوفیائے کرام آچکے تھے، ان کے ویدانت اندازِ فکر سے متاثر ہونے کا سوال اٹھانا بالکل بے سود ہے، [لہ]

بعد کے تمہیدی ابواب میں جو کھانچے ہیں، ان کی تفصیل موجب تطویل ہوگی،

نفس موضوع کی توضیح کے سلسلے میں سب سے پہلے چوتھے باب کا عنوان ہی محل نظر ہے، جو فاضل مصنف کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:-

"Theological Studies Revived"

لہ اس سلسلے میں وہ نکلسن کی تقلید میں بڑی دور کی کوڑی لائے ہیں، فرماتے ہیں "شیخ بایزید بسطامیؒ نے اپنا فنا کا مخصوص تصور اپنے شیخ ابو علی سندی سے اخذ کیا ہوگا جو "سندی" ہونے کے ناتے ہندی الاصل تھے۔ اور اسلیے انکے تصورات ویدانت سے ماخوذ تھے۔ اسی لیے بایزید بسطامیؒ فنا کا مفہوم فرد کے وجود کے بالکلیہ محو ہو جانے میں سمجھتے تھے۔"

یہ تکلف بارد ہے جس کا شیخ علی ہجویریؒ پر قطعاً اثر نہیں ہوا، وہ فنا کے اسلامی تصوف کے تصور ہی کے قائل تھے، بہرحال اگر فاضل مصنف نے کشف المحجوب کا بنفس نفیس مطالعہ فرمانے کی زحمت گوارا فرمائی ہوتی (حالانکہ کتابیات میں وہ اس کے مدعی ہیں) تو ان پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی کہ جب شیخ ہجویریؒ ہندوستان تشریف لائے تو یہاں بہت سے فقرا کو فنا کے ہندو تصور کا قائل پایا، چنانچہ کشف المحجوب میں فرماتے ہیں:

"ما اندر ہندوستان مردے دیدم کہ مدعی بود بتفسیر و تذکیر و علم، با من اندریں معنی مناظرہ کرد، چوں نگاہ کردم وے خود فنا را نمی شناخت و نہ بقا را، و قدیم را از محدث فرقے نتوانست کرد" (کشف المحجوب ص ۵ ۱۹)

دوسری جگہ ہندو تصوف فنا سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "گروہے را اندریں معنی غلطی افتادہ است و پندارند کہ ایں فنا بمعنی فقد ذات است و نیست گشتن شخص و بقا آنکہ بقائے حق بہ بندہ بوند، و ایں ہر دو محال است"

سوال یہ ہے کہ کیا شیخ علی متقی (۸۸۵ھ-۹۷۵ھ) سے پہلے Theological Studies کا رواج ختم ہوگیا تھا جو ان کے ساتھ ان علوم کے تعلیم و تعلم کا از سر نو رواج ہوا، اگر مصنف کا ایسا خیال ہے تو یہ اسلامی ہند کی علمی تاریخ سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

" Theology " سے مراد عام طور پر مذہبی علوم بالخصوص فقہ سے ہوتی ہے، اور اسلامی ہند کی علمی تاریخ میں ان علوم بالخصوص فقہ کا پہلے دن سے جب سے محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا، آج کے دن تک رواج رہا ہے، اور نویں صدی کے خاتمہ تک تو نصاب میں مذہبی علوم ہی چھائے ہوئے تھے، علوم عقلیہ کا زیادہ چرچا نہ تھا، اس لیے یہ کہنا کہ شیخ علی متقیؒ کے زمانہ سے مذہبی علوم کے تعلیم و تعلم کا از سر نو رواج (Revival) ہوا، قطعاً غلط ہے۔

" Theology " کا دوسرا مفہوم علم کلام ہے، جس کا آج بھی "Scholastic Theology" کے نام سے ترجمہ کیا جاتا ہے، مگر (الف) نہ تو اسلامی ہند کی علمی تاریخ کے اندر کبھی اس سے پہلے علم کلام کا خاص چرچا رہا تھا، جو نویں دسویں صدی میں اس کے احیاء کا سوال پیدا ہوتا (ب) نہ ان علمائے اربعہ نے جن کے تذکرے پر یہ باب مشتمل ہے اور جن کی تعلیمی سرگرمیوں کو "Theological Studies" کے " Revival " سے تعبیر کیا گیا ہے، علم کلام کے ساتھ کوئی خاص اعتنا کیا، اور (ج) جن لوگوں نے دسویں صدی اور اس کے بعد علم کلام کے ساتھ غیر معمولی اعتنا کیا، وہ ان علمائے اربعہ کے علاوہ اور فضلاء تھے۔ اس لیے ان علمائے اربعہ کی تعلیمی سرگرمیوں کو "Theological Studies" کے " Revival " سے تعبیر کرنا نہ صرف غلط بلکہ گمراہ کن ہے،

بے شک ان علمائے اربعہ کے نفس گرم کی تاثیر سے ہندوستان میں علم حدیث کی تعلیم کو خصوصی فروغ نصیب ہوا، مگر (الف) نہ تو "Theological Studies" صرف حدیث کی تعلیم پر منحصر ہیں، کیونکہ ان علوم میں حدیث کے علاوہ تفسیر، فقہ، اصول فقہ اور دیگر علوم بھی شامل ہیں،

اصطلاحی طور پر علم الحدیث کا ترجمہ "Science of Tradition" کیا جاتا ہے اور

(ب) نہ سندھ کی عرب حکومت کے زمانہ کے علاوہ امام صاغانی کی علمی مساعی کو مستثنیٰ کر کے اسلامی ہند میں کبھی حدیث کے تعلیم و تعلّم کا کوئی خاص رواج رہا تھا، جو اس کے اضمحلال اور احیاء کا سوال پیدا ہوتا۔

غرض یہ باب (چوتھا باب) خلط مبحث کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس سے مصنف کی اسلامی ہند کی علمی تاریخ سے بالکل ناواقفیت کا اظہار ہوتا ہے۔

کتاب کے مطالعہ کے بعد واضح ہو جاتا ہے کہ اس کا مقصد حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تنقیص و مذمت ہے، اسی کے لیے یہ غیر ضروری اور گمراہ کن تمہیدیں بڑھائی گئی ہیں، مصنف کے چھپے ہوئے عزائم چھٹے باب میں بے نقاب ہو جاتے ہیں، انبیاء کرام کی ذوات مقدسہ کے علاوہ اور کس کی شخصیت تنقید سے بالاتر ہو سکتی ہے، مگر تنقید کو تنقید کی حد تک رکھنا چاہیے، اسے تبرّا نہیں بنا دینا چاہیے، یہ صحیح ہے کہ مجدد صاحب نے "رد روافض" نام کا رسالہ بھی لکھا تھا، مگر جن حالات میں یہ رسالہ لکھا گیا وہ بالکلیہ بدل چکے ہیں، اس عہد کے سیاسی اور معاشرتی حالات اس کے مقتضی تھے، کشمیر میں اکبر کی مداخلت اسی مذہبی نزاع کا نتیجہ تھی، لیکن آج اس کی تبلیغ ملک کے دو طبقوں کے مابین کشیدگی پیدا کرنے کے مترادف ہوگی، اسی طرح "رد روافض" کی یاد تازہ کرنا اور ملک کے دو طبقوں میں ناخوشگوار جذبات کا احیاء کوئی پسندیدہ بات نہیں ہے۔

یہ بھی صحیح ہے کہ مجدد صاحب نے استیصال بدعات اور غیر اسلامی رسوم سے احتراز و اجتناب پر زور دیا اور مجدد صاحب کی یہ کوشش مفاد پرست طبقہ کو کبھی ایک آنکھ نہیں بھائی، بایں ہمہ یہی "وہابیت" بنی نوع انسان کی ذہنی و معاشی حریت کی ضامن ہے، اس لیے ان حضرات کو جو اس مفاد پرست طبقہ کے ترجمان ہیں، اس "وہابیت" سے فطرۃً عقیدت نہ ہوگی، مگر اس

ناپسندیدگی سے انھیں اپنے ناپسندیدہ مسلک حیات کے علمبرداروں کو مطعون کرنے اور انکے خلاف بے بنیاد الزام تراشنے کا حق تو نہیں مل جاتا،

مصنف اس چھٹے باب میں اپنے جذبات کو تحقیقی ذمہ داریوں کے تابع نہیں رکھ سکے اور انھوں نے معمولی معمولی واقعات سے مجدد صاحب کی تنقیص کے لیے سامانِ استدلال بہم پہنچانے کی کوشش فرمائی ہے، مثلاً (۱) مصنف کا خیال ہے کہ مجدد صاحب کے مزاج میں بچپن ہی سے رجعت پسندی اور فرقہ واریت راسخ ہوگئی تھی، اور یہ ان کے وطنی اثرات کا نتیجہ تھی جہاں کے "مخادیم" (وجوہ دادیان) کو غیر مسلموں کی مذہبی آزادی ایک آنکھ نہیں بھاتی تھی، اور اسی وجہ سے وہ اکبر کی اس "صلح کل" کی روش سے ناراض تھے، فرماتے ہیں:-

That reaction had its genesis in his very birth Sirhind, which is situated not very far from Thaneswar, Kuruk Shetra and kangra, all of Them prominent centres of Hindu pligrimage, which enjoyed complete religious freedom During The reign of Akbar..... In these circumstances it should be not wonder, if The Makhadim of Sirhind in paticular did not see eye to eye with Akbar's "policy of peace with all".... it was this environment in which Shaikh Ahmad was born and brought up." (P. 212-214)

[اس ردعمل کی ابتدا تو ان کے وطن مالوف سرہند ہی میں ہو چکی تھی، جو تھانیسر، کرکشیترا اور کانگڑہ سے زیادہ دور نہیں ہے، یہ سب مقامات ہندوؤں کے تیرتھ استھان ہیں جنھیں اکبر کے عہد میں مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی...... ان حالات میں کوئی تعجب نہیں ہے اگر سرہند کے مخدوم زادگان خصوصیت کے ساتھ اکبر کی روش "صلح کل" سے بیزار ہوں........ یہ ماحول تھا جس کے اندر شیخ احمد پیدا ہوئے اور جس میں انھوں نے نشو ونما پائی]

(۲) مجدد صاحب کی فرقہ واریت میں آگرہ پہنچکر اور شدت پیدا ہوگئی، جہاں کے فضلاء کی رواداری اور فراخ مشربی نے ان کی قدیم فرقہ واریت کی تعدیل کے بجائے اسے اور شدید بنا دیا۔ فرماتے ہیں :-

"The swing towards eclecticism in Agra had undoubtedly hardened Shaikh Ahmad Sirhindi all the more in his reactionary idealogy" (P. 212)

[آگرہ میں انتخابیت پسندی اور تمتع زہر گوشۂ یافتم کے اصول کی جانب جو رجحان انھیں ملا اس نے شیخ احمد سرہندی کو اپنے رجعت پسندانہ نظریات میں اور بھی متشدد بنا دیا]

وہ مجدد صاحبؒ کی مزعومہ "فرقہ وارانہ تنگ نظری" کو آگرہ اور دربار اکبری کی فراخ مشربی، رواداری اور روش "صلح کل" کا ردعمل بتاتے ہیں :-

"He also visited Agra when about twenty years in age, but the company of philosophers and scientists could not broaden his outlook. Rather the catholicity and eclecticism of the scholars associated with the Imperial Court seems to have affected his mind adversely." (P. 206)

[وہ آگرے بھی گئے جبکہ ان کا سن بیس سال کا تھا، لیکن حکماء و فلاسفہ کی مجالست بھی ان کے خیالات میں فراخ مشربی پیدا نہ کرسکی۔ اس کے برعکس ان علماء کی رواداری اور انتخابیت پسندی نے جو بادشاہی دربار سے وابستہ تھے، ان کے ذہن کو معاندانہ طور پر متاثر کیا]

(۳) مصنف کا یہ بھی خیال ہے کہ اکبر کی روش "صلح کل" اور درباری علماء کی فراخ مشربی و انتخابیت پسندی کے علاوہ جس چیز کے ردعمل نے ان کی فرقہ وارانہ تنگ نظری کو شدید سے شدید تر بنادیا، وہ فلسفہ و معقولات تھے، جو عہد اکبری میں نہ صرف نصاب تعلیم ہی پر چھائے ہوئے تھے، بلکہ طبائع پر بھی انھوں نے غلبہ حاصل کرلیا تھا، اگرچہ خود مصنف کو اس بات کا اعتراف ہے کہ مجدد صاحب کو فلسفہ و حکمت میں دستگاہ عالی حاصل تھی، فرماتے ہیں:-

Though he had acquired knowledge of Maqulat also, it appears that he had not taste for it and laid undue emphasis on Manqulat (Tradition etc) This had made him dogmatic from the very beginning." P. 206)

[اگرچہ انھوں نے معقولات میں بھی دستگاہ عالی حاصل کرلی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اسکا کوئی ذوق نہ تھا اور وہ منقولات (مثلاً حدیث وغیرہ) پر غیر ضروری زور دیتے تھے، اس چیز نے شروع ہی سے انھیں محکمیت پسند بنادیا تھا]

(۴) مصنف نے مجدد صاحب کی اصلاحی و تجدیدی مساعی کی بھی تنقیص کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں یہ ثابت کرنے کی سعی بہیم فرمائی ہے کہ مجدد صاحب نے کسی طرح بھی جہانگیر کی پالیسی کو متاثر نہیں کیا، مجدد صاحب نے متعدد امراء کو خطوط لکھے تھے، ان کا جائزہ لیکر یہ ثابت کرنے

کی کوشش کی ہے کہ ان کی تجدیدی و اصلاحی مساعی ناکام رہیں۔ فرماتے ہیں :-

"This gives an impression to those who have not examined the contemporary sources objectively that Mujaddid exercised a greate influence on Jahangir's policies. It is therefore very essential that the activities of the nobles and grandees, whom Mujaddid wrote letters to enlist their support, should be examined .... so that the extent to which they influenced the course of events, if any, may be properly estimated." (216 P

[اس سے ان لوگوں پر جنھوں نے (زیر نظر عہد) ہمعصر ماخذ و مصادر کا ذاتیات سے بلند ہو کر مطالعہ نہیں کیا، کچھ ایسا اثر مترتب ہوتا ہے کہ مجدد صاحب نے ...... عہد جہانگیری کی پالیسیوں کو بڑی شدت سے متاثر کیا تھا، لہذا ضروری ہے کہ ان امرا اور اعیان مملکت کی سرگرمیوں کا باقاعدہ مطالعہ کیا جائے جن کی (اخلاقی) اعانت حاصل کرنے کے لیے مجدد صاحب نے خطوط لکھے تھے ...... تاکہ یہ صحیح طور پر متعین ہو سکے کہ ان امرا نے حالات کے رخ کو کہاں تک متاثر کیا]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے زیر نظر عہد کی سطحی اور زیر سطحی تحریکوں کا یا تو امعان نظر سے مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی یا پھر دیدہ و دانستہ انھیں سیاق و سباق سے معری کر کے سرسری مطالعہ کے بعد ان سے حسب دلخواہ نتائج نکالنے کی کوشش کی ہے، مثلاً

(۱) سرہند کے مخادیم اور وجوہ و اعیان کی مزعومہ "مذہبی تنگ نظری" جو مصنف کی رائے میں مجدد صاحب کے "فرقہ وارانہ رجحانات" کا سبب اولین تھی، ان کے خیال میں ان مخدوم زادگان اور اکابر شہر کے حسد اور تعصب مذہبی کا نتیجہ تھی، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ دوسرے فریق کی رجعت پسندی اور احیائی سرگرمیوں کا فطری ردعمل تھی، جو مسلم حکمرانوں کی خانہ جنگیوں سے قوی دل ہوکر اس ملک میں اسلام کے خاتمہ کا خواب دیکھ رہے تھے، اس خطرہ کی اہمیت کو نہ یہ مخادیم نظرانداز کرسکتے تھے، اور نہ مجدد صاحب اور دیگر اہل الرائے۔

مقامی راجاؤں کی توقعات بابر کے حملے کے بعد خصوصیت سے بڑھ گئی تھی، ان کا خیال تھا کہ بابر بھی تیمور کی طرح پٹھانوں کو کچل کر اور ملک کو لوٹ کر واپس چلا جائے گا، اور جب وہ نہیں گیا تو انھوں نے بقیۃ السیف پٹھانوں کو قومی اتحاد کے نام پر اپنے ساتھ ملالیا، مگر بہت جلد اس قومی اتحاد کا خوشنما طلسم چاک ہوگیا، اور مقامی احیائیت پسندوں کے عزائم بے نقاب ہوگئے۔ پٹھان امرا بھی بہت جلد متنبہ ہوگئے اور اگرچہ وہ مغلوں سے بے زار تھے، مگر انھوں نے مغل بالادستی کے اندر ہندوستان میں اسلام کی بقا کو اپنی آزادی و استقلال پر ترجیح دی اور اس طرح پٹھانوں اور مغلوں کی متحدہ مقاومت سے وقتی طور پر مقامی احیائیت پسندی کا خطرہ مٹ گیا،

مگر بابر کی وفات کے بعد ہمایوں اور اس کے بھائیوں کی برادرانہ خانہ جنگی نے نیز مغل اور پٹھانوں کی آویزشوں نے احیائیت پسندوں کی توقعات کو پھر سے زندہ کردیا، اس مرتبہ مغل اقتدار کو میدان چھوڑ کر (ہمایوں کے ہمراہ) بھاگنا پڑا اور کچھ دن شیرشاہ کے زیر قیادت پٹھان اقتدار قائم رہا، مگر اسلام شاہ کے مرنے پر اس کے جانشینوں میں جو برادرانہ خانہ جنگی پھیلی، اس نے پٹھان اقتدار کی ہیبت کو ختم کردیا اور عدلی کے بعد تو مقامی احیائیت پسندی اپنے عزائم میں تقریباً کامیاب ہوگئی، ہیموں کا اقتدار راجہ بکرماجیت کا تخت دہلی پر بازاحیا سمجھا گیا، اسکے بعد

مغل ہوں یا پٹھان، سادات ہوں یا شیخ جملہ بیرونی لوگوں کے استیصال واخراج کے لیے ایک تحریک شروع ہوئی، جس کا اثر ان شہروں میں تو نمایاں نہ تھا، جہاں مسلمان امرا کے ہمراہ کافی مسلمان آبادی تھی، لیکن ان شہروں میں یہ تحریک بڑے زوروں پر تھی جو دشوار گزار علاقوں میں واقع تھے، یا جو ہندوؤں کے تیرتھ استھان تھے۔ ان شہروں میں بیرونی لوگوں کے استیصال و اخراج کے لیے منظم جارحانہ سرگرمیاں جاری تھیں۔

ہمایوں کی واپسی اور اکبر کی تخت نشینی کے بعد بظاہر مقامی احیائیت پسندوں کی توقعات کو کچھ صدمہ پہنچا مگر جب اکبر نے راجپوتوں کے یہاں رشتہ داریاں قائم کرلیں تو پھر مقامی احیائیت پسندوں کی جارحانہ سرگرمی بڑھ گئی، متھرا کا واقعہ تاریخ کا کوئی منتشر واقعہ نہ تھا جیسا کہ مصنف نے سرسری نظر ڈال کر اسکو نظر انداز فرمانے کی کوشش کی ہے کہ

"These isolated incidents should be examined in their particular contexts."

یہ منتشر واقعات نہیں تھے، بلکہ استیصالِ اسلام کی ایک منظم سازش کے وہ مظاہر تھے، جو تاریخ کے حافظے میں محفوظ رہ گئے ہیں، انھیں اس طرح سرسری طور پر نظر انداز کر دینا کوئی تاریخی دیانتداری تو نہیں ہے، مگر اس سلسلے میں اکبر کے "بے اصولے پن" کی ایک مثال نظر انداز نہیں کی جا سکتی، جب مخدوم عبدالنبی کی تائید میں شفائے قاضی عیاض کی روایت اکبر کے سامنے نقل کی گئی تو بعض جی حضوریوں نے کہا:

"قاضی عیاض مالکی است۔ سخن او در دیار حنفی سند نیست۔"

اس پر بادشاہ نے بدایونی سے پوچھا، بولو اس کا جواب کیا ہے، بدایونی نے کہا:

"اگرچہ او مالکی است، اما مفتی محقق اگر بجہت سیاست عمل بر فتوی او کند شرعاً جائز است۔"

بادشاہ سلامت کو اس پر اتنا غصہ آیا کہ مونچھ کے بال غضب کے مارے کھڑے ہوگئے اور کہا
یہ بالکل بیہودہ بات ہے:

" موے سبلت شاہنشاہی را در اںوقت مردم می دیدند کہ چوں موئے شیر برخاستہ بود .....
فرمودند ایں نامعقول است کہ می گوئی "

لیکن یہی " نامعقول" بات جب اسی بدایونی نے جواز متعہ کے سلسلے میں کی تھی تو بادشاہ بہت خوش ہوئے
تھے، بدایونی نے کہا تھا:

" متعہ نزدیک امام مالک رحمہ اللہ وشیعہ باتفاق مباح ونزدیک امام شافعی وامام اعظم
رحمۃ اللہ علیہما حرام مگر آنکہ قاضی مالکی مذہب حکم بامضاء آں بکند، آنزماں بمذہب امام اعظم
باتفاق مباح می شود "

در بادشاہ کا تاثر اس " نامعقول" بات کو سن کر یہ ہوا تھا:۔

" ایں سخن بسیار مستحسن افتاد "

ت دونوں جگہ ایک ہی تھی یعنی " مالکی فقہ کی روایت حنفی آبادی میں " مگر جب اس سے ہوا پرستی
لی تائید ہوئی تو " مستحسن " قرار پائی اور جب جذبہ رجولیت مجروح ہوا تو یہی بات " نامعقول" ٹھہری،
ھی اکبر اعظم کی اصول پرستی و انصاف پژوہی۔

(۲) رہی اکبر کی مبینہ " صلح کل کی پالیسی" اور درباری علماء کی " فراخ مشربی" اور " انتخابیت پسندی"
(eclecticism) تو یہ " insult after injury " کی مصداق اور جمہور اہل اسلام
کے زخموں پر نمک پاشی کے مترادف ہے، اکبر نے دوسرے مذاہب کے ساتھ جو رواداری برتی،
وہ کسی ایجابی انصاف پروری کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ غیر مذاہب کی جو کچھ جنبہ داری کی، وہ سراسر
اسلام کی ضد میں تھی ۔

عشق کہتا ہو کہ اس کا غیر سے اخلاص حیف عقل کہتی ہے کہ وہ بے مہر کس کا آشنا

اور اس ڈھونگ کو نہ صرف علمائے مسلمان بلکہ ہندو امرا بھی اچھی طرح سمجھتے تھے، چنانچہ جب اس نے راجہ مان سنگھ سے اس "روش صلح کل" کی داد چاہی (اس سے دین الٰہی قبول کر لینے کی خواہش کی) تو راجہ نے برجستہ جواب دیا کہ اگر رائے عالی تبدیل مذہب ہی کی مقتضی ہو تو میں مسلمان ہو سکتا ہوں مگر اس ڈھونگ میں شریک ہو کر خود فریبی کا شکار نہیں ہونا چاہتا۔

"و در محرم سنہ ۹۹۶ ست و تسعین و تسع مائۃ مان سنگھ بحکومت و لایت بہار و حاجی پور و پٹنہ نامزد شدہ و شب عاشورہ او را در خلوت با خانخانان جام در دستکا داده حرف و حکایت اراده در میان آورده و در مقام امتحان شدند۔ او بے تکلفانہ بعرض رسانید کہ اگر مریدے عبارت از جانسپاری است آں خود در کف دست نہادہ ایم چہ احتیاج بامتحان دیگر۔ و اگر غیر ایں است و سخن در دین دارید ہندو خود ہستم و اگر بفرمائید مسلمان می شوم و راه دیگر خود نمید انم کہ کدام است۔" (ص ۲۹۲)

حقیقت یہ ہے کہ اکبر کا دین الٰہی نہ "قومی یکجہتی" کی جانب پہلا قدم تھا، نہ ہندو مسلم اختلاط و امتزاج کی کوشش تھی، بلکہ یہ اس کی جارحانہ اسلام بیزاری کا نقطۂ عروج تھا۔ اسے نہ صرف مسلمان علماء سے نفرت تھی بلکہ دین اسلام سے بھی دشمنی تھی اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ اسے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید عداوت تھی، کیونکہ آپ ہی کی شان میں دریدہ دہنی و گستاخی کی بنا پر متھرا کے اس برہمن کو سزا دی گئی تھی جس کی سفارش میں ہندو درباریوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا تھا، اور جب ناکامی ہوئی تو اکبر کے جذبۂ مردانگی کو طعنے دیدے کر کچوکے لگائے تھے۔

"داخل حرم از درون و سائر مقربان ہندو از بیرون گفتند کہ ایں ملایان را شما نوازش زمودید دکار ایشاں حالا بجائے رسیدہ کہ ملاحظہ خاطر شما ہم نمی کنند۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین اسلام سے نفرت اور ضد کے ساتھ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی

دشمنی بڑھ گئی، اکبر انتہائی حقارت کے ساتھ معراج کی نقل کیا کرتا تھا،

"شبے بحضور دے (شاہ فتح اللہ) با برپر خطاب کردومی گفتند کہ این معنی را عقل چگونہ قبول کند کہ شخصے در یک لحظہ بآں گرانی جسم از خوابگاہ تا آسمان، و دو خود ہزار سخن گوئے و گفتگوے با خدا کند و بسترش ہنوز گرم باشد تا باز بیاید۔"

بہرحال اکبر کی "صلح کل" اس کی جارحانہ اسلام دشمنی کا نام تھی، ہر مذہب کو نہ صرف اجازت تھی کہ وہ اسلام پر جا و بیجا نکتہ چینی کرے بلکہ اس کے لیے اس کی ہمت افزائی کیجاتی تھی،

"بہ رغم اسلام ہر حکمے کہ از باب ادیان دیگر بیان کردند، نص قاطع شمردند۔"

اس کے برخلاف اسلام کی ہر بات پر نامعقولیت کا طعنہ تھا،

بخلاف این ملت کہ ہمہ احکام آں نامعقول و حادث و واضع آں فقراء عرباں جملہ مفسد و قطاع الطریق و اہل اسلام مطعون قرار یافتند۔"

یہ بدایونی کی تصریحات ہیں، ممکن ہے اسے مبالغہ طرازی پر محمول کیا جائے، مگر خارجی قرائن شاہد ہیں کہ جو کچھ بدایونی نے اکبر کی اسلام دشمنی کے بارے میں لکھا ہے حرفاً حرفاً صحیح ہے۔

صاحب دبستان المذاہب نے لکھا ہے کہ ایک دن ایک حکیم دربار میں آیا اور اس نے اکبر "نبوت" پر اعتراضات کرنا شروع کیے، مگر کسی نے جواب نہیں دیا، خوش قسمتی سے یہ اعتراضات من و عن "دبستان المذاہب" میں منقول ہیں، ان اعتراضات میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور تقریباً سب کے سب علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں، اور ہر ایک کا شافی و وافی جواب بھی ان میں مذکور ہے، سوال یہ ہے کہ کیا اکبر کے دربار میں کوئی عالم ایسا نہ تھا جو ان کتابوں کو پڑھے ہوئے ہو، اور ان اعتراضات کا جواب دے سکے، یہ چیز یوں ناقابل تسلیم ہے کہ دربار اکبری میں نیز اس عہد کے ہندوستان میں ایک سے ایک فاضل عالم پڑا ہوا تھا، جنہیں سے بہت سے تو علم کلام کی کتابوں

کے مصنف، شارح اور محشی تھے، بہت سے علم کلام کی معیاری کتابوں کی تدریس میں امتیازی شان رکھتے تھے، جیسے مولانا عبد السمیع اندجانی جو شرح مواقف اور شرح مطالع کے پڑھانے کیلئے بقول امین احمد رازی صاحب ہفت اقلیم شہرۂ روزگار تھے،

"قاضی عبد السمیع از شاگردان مولانا احمد خود است... شرح مواقف و حاشیہ مطالع نیک می دانند"

کیا یہ علما، جو شرح مواقف، شرح عقائد نسفی، خیالی وغیرہ کی تقریر میں ید طولیٰ رکھتے تھے، ان اعتراضات کا جواب نہیں دے سکتے تھے، ضرور دے سکتے تھے اور اگر انھوں نے جواب نہیں دیا تو صرف اس لیے کہ ان پر بحکم سرکار زبان بندی عائد کر دی گئی تھی، ہمارے سامنے بدایونی کی "نجات الرشید" موجود ہے، اس کا مصنف فقہ اور کلام میں غیر معمولی بصیرت کا مالک معلوم ہوتا ہے، کیا بدایونی ان طفلانہ اعتراضات کا جواب نہیں دے سکتے تھے، ضرور دے سکتے تھے، مگر شاہی حکم سے مجبور تھے، ان پر جو ڈانٹ پڑی تھی، اس کا ذکر اوپر مذکور ہو چکا ہے، ایسے با سطوت بادشاہ کی ڈانٹ کھانے کے بعد کس کا زہرہ تھا کہ پھر اظہار حق کی جرأت کرتا، خود فرماتے ہیں:

"(بادشاہ) بیکبارگی اعراضی شدہ فرمودند: این نامعقول است کہ می گوئی، در حال تسلیم کردہ و باز پس آمدہ در جرگہ ایستادم و از آں روز باز ترک دلیری و مجلس مباحثہ نمودہ و گوشہ انزوا گزیدہ گاہ گاہے از دور کورنش می کردم"

اس کے بعد دربار اکبری کے اس معاملہ کو بادشاہ کی "روش صلح کل" اور علمائے دربار کی "فراخ مشربی" سے تعبیر کرنا، ان لوگوں کے زخموں پر نمک پاشی کے مترادف ہے، جو اکبر کی اس جارحانہ اسلام دشمنی و اسلام بیزاری کے زخم خوردہ تھے۔

(۳) مجدد صاحب (اور اسی طرح شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ) کی فلسفہ بیزاری ایک تاریخی مسئلہ ہے، مگر مصنف نے اسے بھی ان کی مذہبی تنگ نظری، فرقہ واریت اور او دھائیت کی علت

قرار دیا ہے، اور اس طرح انھیں اس تعلقت دشمنی کی بنا پر جدید تعلیمیافتہ طبقے میں لال بجھکڑ اور کٹر ملا بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اس سعی لاحاصل پر مفصل تبصرہ تو اپنے مقام پر آئے گا، مگر یہاں اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ اسلامی عہد میں فلسفہ کی وہ نوعیت نہیں تھی جو آج یورپ میں ہے فلسفہ کا نام آتے ہی ہمارے ذہن کے سامنے کانٹ جیسے سنجیدہ اور متین علمبردار ان امن کی تصویر آجاتی ہے، اس لیے جدید تعلیمیافتہ طبقے کے لیے فطری ہے کہ وہ "فلسفہ بیزار ملاؤں" کو معقولیت پسندی اور انسان دوستی کا دشمن سمجھیں۔

لیکن اسلامی تاریخ میں فلسفہ اعدامیت (Nihilism) کا شعار تھا، احقاق حق کی مقدس خواہش کبھی بھی ان "فلاسفہ" کے پیش نظر نہیں رہی، فلسفہ کی سرگرمیوں نے خود کو صرف مذہب دشمنی یا اسلام بیزاری ہی تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اس نے منظم معاشرہ کی تخریب کے لیے شورش پسندی اور انقلابی سرگرمیوں کی ہمیشہ ہمت افزائی کی، اسلامی فلسفہ کا مثل اعظم شیخ بوعلی سینا کو بتایا جاتا ہے لیکن اس کی انقلابی سرگرمیوں کی مقابلے میں بیکونن (Bakunin) اور کروپوٹکین (Kropotkin) جیسے مشہور عالم انارکسٹوں کی تخریبی مساعی بھی ماند ہیں،

اور جہاں تک مذہب بالخصوص دین اسلام سے فلسفہ کے ٹکراؤ اور تصادم کا سوال ہے تاریخ شاہد ہے کہ سنجیدہ افہام و تفہیم کے معاملے میں یہ مذہب نہیں تھا بلکہ فلسفہ تھا جس نے ہمیشہ ہٹ دھرمی سے کام لیا،

(۴) مجدد صاحب کی تجدیدی و اصلاحی سرگرمیوں کا جائزہ لینے میں بھی مصنف نے انتہائی تنگ نظری سے کام لیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ مجدد صاحب کو بادشاہ وقت کے یہاں کوئی تقرب یا جاہ و ثروت حاصل نہیں ہوئی، اس کے برعکس اس کے یہاں انھیں قید و بند کی صعوبتیں جھیلنا پڑیں، لیکن داعیان خیر

لی مساعی مشکورہ کا اندازہ ان کی فوری کامیابی اور ناکامی سے نہیں لگایا جاتا، اگر ایسا ہو تو دنیا
لی عبث ترین کوشش "شہید کربلا کی قربانی" ٹھہر گئی کہ اس قیامت خیز واقعہ کے بعد بھی یزید اسی طرح اپنی
میش کوشیوں میں منہمک رہا، بلکہ یزید اور اس کے اعوان و انصار کے مظالم کے بعد تو کچھ دن تک
یسا محسوس ہوتا رہا کہ باطل کے خلاف اب شاید قیام قیامت تک کسی کو لب کشائی کی جرأت نہ
ہو سکے گی، لیکن تاریخ شاہد ہے کہ آج تک جب بھی اسلام کی تاریخ میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر
کے لیے کوئی تحریک ظہور میں آئی، یہ اسی مقدس خون کی برکت تھی،

خدا بخشے مولانا محمد علی جوہر رحمۃ اللہ علیہ کو کیا خوب فرمایا تھا

قتلِ حسین اصل میں مرگِ یزید ہے اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

بے شک جاہ وثروت کی شکل میں مجدد صاحب کو اپنی سعی مشکور کا کوئی صلہ نہیں ملا،
لیکن وہ خود کسی دنیوی صلے کے متمنی نہ تھے، ان کے مکاتیب موجود ہیں، ان کے عقیدت مند دل
کے علاوہ ان کے نکتہ چینوں کی یادداشتیں موجود ہیں، مگر یہ کہیں نہیں ملتا کہ وہ صدارت کے
طلبگار تھے، یا شیخ الاسلامی کا خواب دیکھ رہے تھے، ہاں وہ جس مقصد کو لے کر اٹھے تھے اس میں
انھیں کامیابی ضرور ہوئی،

جہانگیر ذاتی طور پر ان کا مخالف اور نکتہ چیں رہا، لیکن اگر امعانِ نظر سے تاریخ کا مطالعہ کیا جائے
تو معلوم ہوگا کہ تخت نشینی کے بعد سے لیکر کم از کم ۶ھ جلوس تک اس نے نفاذ احکام شرعیہ
میں اسی طور پر کمربستگی دکھائی جس کا ایک اجمالی خاکہ مجدد صاحب کے مکاتیب میں ملتا ہے، مثلاً
غیر مسلم فضلاء کی صحبت اور ہم نشینی کے خلاف تھے، اور جہانگیر بھی اپنے ۵ھ جلوس تک اس پر
کاربند نظر آتا ہے، اس نے خود تزک میں لکھا ہے؛

دریں روزہا ظاہر شد کہ کوکب پسر قمرخاں بہ سنیاسی آشنائی پیدا کردہ ورفتہ رفتہ سخنان او کہ

تمام کفر و زندقہ است در مذاق آں جاہل جا کردہ ...... تادیب و تنبیہ آں مالازم دانستہ کوکب و شریعت را بعد از شلاق مقید و محبوس ساختیم ...... ایں تنبیہ خاص بجہت حفظ شریعت بودہ۔" (ص ۸۳)

البتہ ۱۶۱۹ء کے بعد اس کی غفلت و بے اعتنائی بڑھنے لگی اور اگر Method of Concommitant variation کی کوئی حقیقت ہے تو اس بے اعتنائی کو نورجہاں کے مزاج جہانگیری میں دخیل کار ہونے کے نتیجہ کے علاوہ اور کچھ قرار نہیں دیا جا سکتا جس کا ادنیٰ کرشمہ یہ تھا کہ

"تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا"

اس کی تفصیل کسی اور موقع پر بیان کی جائے گی۔

آٹھویں باب کا عنوان ہے "سترہویں صدی میں توحید وجودی اور ثقافتی امتزاج"۔ اس عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں فاضل مصنف وحدت الوجود کی تاریخ کے علاوہ سترہویں صدی کے اندر ہندوستان کے مختلف مذاہب کے پیرووں کے باہمی اختلاط و امتزاج کی تفصیل بھی بیان فرمائیں گے کہ کس طرح مختلف مذاہب تدریجاً ایک دوسرے کے قریب آرہے تھے، بالخصوص پیروان اسلام کس طرح اسلام کی بنیادی تعلیمات کو چھوڑ کر مقامی مذاہب کے شعائر کو آہستہ آہستہ اختیار کرتے جا رہے تھے، نیز جن الفاظ میں اس باب کا افتتاح ہوا ہے، اس سے بھی ان کے اس ارادہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:-

> سولھویں اور سترہویں صدی کے ہندوستان کا اسلامی مزاج مختلف (معاشرتی و فکری) دھاروں پر مشتمل ہو جن میں مختلف (فکری) دھارے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے بہہ رہے تھے، اگر ایک جانب ایک قلیل جماعت نے شیخ عبد الحق محدث دہلوی اور ان کے پیشروؤں کی مساعی کو لبیک کہا تھا جو علوم اسلامیہ کے تعلیم و تعلم کو از سر نو زندہ کرنا چاہتے تھے، اور اس طرح اسے تشدد پسند

مسلمانوں کے نقطہ نظر سے راسخ العقیدگی کی مذہبی زندگی کی طرف واپسی کا ایک ناگزیر وسیلہ بنائے ہوئے تھے، اور اس کے ساتھ سائنسی اور فلسفیانہ تحقیقات کو ایک معمولی اہمیت دیتے تھے اور اس طرح مجدد صاحب اور ان کے متبعین کی تعلیمات کے لیے راستہ ہموار کر رہے تھے، تو دوسری جانب مسلم آبادی کا بڑا حصہ اس پرامن بقائے باہم کی تحریک کے لیے نئے راستے تلاش کرنے میں مشغول تھا، جس کی ضرورت کا ایک سے زیادہ طریقوں سے احساس ہو رہا تھا۔"

اس کے بارے میں مفصل معروض بعد میں پیش کی جائے گی، یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ (۱) اس باب کے اندر جو ۴۸ صفحات پر پھیلا ہوا ہے، وحدت الوجود کے علمبرداروں کا تذکرہ تو ضرور ہے مگر اس موعودہ "ثقافتی اختلاط و امتزاج" کا کوئی ذکر نہیں ہے (۲) پھر جن الفاظ میں انھوں نے احیائیت پسندوں" اور" فراخ مشرب انتخابیت پسندوں" کی اضافی قلت و کثرت کا ذکر کیا ہو کہ اول الذکر کے لیے " small section " اور ثانی الذکر کے لیے quite a Great Bulk اور Large Number کا استعمال کیا ہے، اس میں بیان حقیقت سے زیادہ ادعائیت و تحکمیت کا اظہار ہو، کیونکہ فوراً سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس زمانہ میں احیائیت پسندوں اور فراخ مشربوں کی باقاعدہ مردم شماری ہوئی تھی، یا اس مسئلہ پر رائے شماری ہوئی تھی، جس کے نتیجے میں دونوں موقفوں کے پیرووں کی قلت و کثرت کا تعین کیا گیا۔

حالانکہ اورنگ زیب اور دارا شکوہ کی برادرانہ خانہ جنگی کا جس نہج سے فاضل مصنف نے تذکرہ کیا ہے، اس سے اس باب میں کوئی شک نہیں رہتا کہ رائے عامہ اتباع سنت اور احیائے دین متین ہی کی خواہاں تھی، اور اسی رائے عامہ کی تائید کی بنا پر اورنگ زیب کو دارا شکوہ کے مقابلے میں کامیابی نصیب ہوئی۔

پھر جن صوفیائے کرام کا اس باب میں تذکرہ کیا گیا ہے، وہ سب کے سب وحدۃ الوجود کے قائل تھے، بایں ہمہ سوائے بابا لال بیراگی کے جو مسلمان نہیں تھے، یہ سب صوفیاء اتباع شریعت میں اتنے ہی مستعد و سرگرم تھے، جتنے "متقشف" علمائے "ظاہر" بلکہ شاید ان سے بھی زیادہ، مثلاً معاشرہ میں زندگی بسر کرنے والوں کے لیے نماز باجماعت کی ادائیگی دشوار نہیں ہے، جتنی ان بزرگوں کے لیے جو بیابانوں اور جنگلوں میں تنہائی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور اپنا بیشتر وقت ذکر و فکر اور مراقبہ و مجاہدہ میں صرف کرتے ہیں، اس کے باوجود مستحب اور افضل اوقات میں جمع ہوکر نماز باجماعت ادا کرتے ہیں،

مصنف کی اس ناقص کتاب کے مطالعہ کے بعد فوری طور پر جو باتیں ذہن میں آئیں وہ اس مضمون میں درج کی گئی ہیں، مزید تفصیلات کسی اور موقع پر پیش کیجائیں گی۔ وباللہ التوفیق۔

فقہا کی اصطلاح خلافِ قیاس

پر

امام ابن تیمیہ کی تنقید

از

جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

فقہ کی کتابوں میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کا ثبوت براہ راست قرآن و سنت سے ملتا ہے، مگر فقہاء ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

هذا خلاف القياس[1] یہ خلاف قیاس ہے

فقہ کی کوئی کتاب دیکھئے یہ جملہ متعدد جگہ آپ کو ملے گا، صاحب ہدایہ باب المزارعۃ میں امام صاحب اور صاحبین کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے صاحبین کی دلیل میں سنت نبوی اور اسوۂ صحابہ پیش کرتے ہیں، مگر امام صاحب چونکہ قیاساً اس کو باطل قرار دیتے ہیں، اسلئے صاحبین کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الا ان الفتوی علی قولهما لحاجة الناس اليها — مگر فتویٰ صاحبین کے قول پر لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر دیا گیا۔

یعنی قیاس کے مطابق امام صاحب کا مسلک صحیح ہے، مگر چونکہ ضرورت اور امت کا تعامل اس کے خلاف ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیدیا گیا، بظاہر اس کے معنی یہ ہوئے کہ سنت نبوی، تعامل امت اور قیاس کی حیثیت برابر ہے، ورنہ سنت نبوی اور تعامل امت

---

[1] اسی طرح اجارہ کے سلسلہ میں لکھا ہے۔

کے بعد قیاس کا ذکر ہی کرنا عبث تھا، اس لیے کہ قیاس پر عمل تو اس وقت شروع ہوتا ہے جب کتاب وسنت نبوی یا تعامل صحابہ موجود نہ ہو۔ مگر صاحب ہدایہ نے یہ تو کہا کہ ضرورت امت کی وجہ سے صاحبین کے مسلک پر فتوی ہے، یہ نہیں کہا کہ سنت نبوی کی وجہ سے اس پر عمل کیا گیا حالانکہ امام صاحب کی طرف سے انھوں نے دلیل میں ایک حدیث نبوی بھی پیش کی ہے، وہ یہ ہے،

نھی عن المخابرۃ وھی المزارعۃ آپ نے مخابرہ سے جسے مزارعہ بھی کہتے ہیں منع کیا ہے،

لیکن اس دلیل کے باوجود صاحبین کے مسلک کی ترجیح کی اصل وجہ انھوں نے اس ارشاد نبوی کے بجائے ضرورت اور تعامل کو قرار دیا، حالانکہ امام صاحب کی دلیل قولی تھی، اور صاحبین کی دلیل عملی، اور اصولی طور پر قولی دلیل کو عمل کے مقابلہ میں ترجیح دینی چاہیے تھی، یا پھر یہ کہنا چاہئے تھا کہ دونوں طرف حدیثیں موجود ہیں، مگر ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ اس سنت نبوی پر عمل کیا جائے خلاف قیاس کہنے کی کوئی وجہ اور ضرورت سمجھ میں نہیں آتی، غرض یہ کہ قیاس کے استعمال میں اس طرح کی بہت سی مثالیں گی، جن سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع امت کے مقابلے میں قیاس کی اہمیت زیادہ ہے یا ان کے برابر، حالانکہ کتاب وسنت کے بغیر قیاس سرے سے کوئی چیز ہی نہیں، اور جیسا کہ صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہا اس کو واقعی ان کے برابر سمجھتے ہیں، مگر اس سے ظاہری طور پر قیاس کی اہمیت زیادہ معلوم ہوتی ہے، اس لیے امام ابن تیمیہ کے زمانہ میں اس لفظی بے اعتدالی کے خلاف کچھ لوگوں کے ذہن میں سوالات پیدا ہوئے، اس کے جواب میں امام نے ایک مختصر رسالہ لکھا تھا، ہم اس کا کچھ خلاصہ بیان پیش کرتے ہیں، اس میں جو مثالیں دی گئی ہیں وہ بیشتر راقم کی انتخاب کردہ ہیں، ابتدا میں انھوں نے قیاس کی تعریف کرکے اس کے حدود متعین کیے ہیں جس کا خلاصہ مزید اضافہ کے ساتھ یہ ہے،

۱۔ سب سے پہلے تو یہ بات جان لینی چاہئے کہ لفظ قیاس ایک مجمل لفظ ہے، جس میں قیاس صحیح

اور قیاس فاسد دونوں داخل ہیں،

قیاس صحیح نام ہے دو چیزوں میں مماثلت یا فرق پیدا کرنے کا، اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قیاس طرد دوسرے قیاس عکس، قیاس طرد کے ذریعہ دو متماثل چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، اور قیاس عکس کے ذریعہ دونوں جدا کر دیجاتی ہیں، دوسرے الفاظ میں قیاس طرد جامع ہوتا ہے، قیاس عکس مانع،

۲- قیاس صحیح کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں،

ایک یہ کہ جس علت کی بنا پر اصل میں حکم دیا گیا ہے وہ فرع میں بھی موجود ہو، مثلاً شراب یعنی خمر کو قرآن نے حرام کیا ہے، اس میں علت (سکر) نشہ ہے، اب یہ علت جس چیز میں بھی پائی جائے گی اسکا حکم یہی ہوگا، اس طرح کے قیاس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ فلاں چیز شریعت میں خلاف قیاس ہے، اس لیے کہ

فمثل هذا القیاس لاتاتی الشریعة	اس طرح کے صحیح قیاس کے خلاف کبھی
بخلافه قط	شریعت میں کوئی چیز نہیں ہے،

اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ قیاس مع الفارق نہ ہو، وہ یہ ہے کہ اصل اور فرع میں کوئی ایسی فارق چیز نہ ہو جو دونوں کی مماثلت کو ختم کر دینے والی ہو، ایسے قیاس کے خلاف بھی شریعت میں کوئی چیز نہیں ملے گی، مثلاً پانی ناپاکی کو دور کرتا ہے، مگر کسی درخت یا اس کے پتوں کے عرق سے ناپاکی دور نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ پانی پر عرق کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، تیسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کسی اصل و فرع یا ایک حکم اور اس کے نظائر کے درمیان مماثلت ہوتی ہے، مگر شریعت ایسا حکم کسی ایک ہی نوع کے لیے خاص کر دیتی ہے، ایسی صورت میں اس خصوصیت کے اظہار اور اس کے لیے کوئی دلیل موجود ہونی چاہیے کہ یہ حکم فلاں نوع کے لیے مخصوص ہے، اور اس میں دوسری نوع شامل نہیں ہے، مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں جب

شخصیت پرستی کا زور تھا، زیارتِ قبر سے عورتوں اور مردوں دونوں کو روک دیا تھا، بعد میں جب لوگوں کو شرک اور توحید کا فرق معلوم ہو گیا تو آپ نے مردوں کو اس کی اجازت دیدی، مگر عورتوں کو اجازت نہیں دی، حالانکہ شرک میں مبتلا ہو جانے کی علت دونوں میں مشترک تھی، مگر آپ کا ایک نوع یعنی مردوں کے لیے اس کو مخصوص کر دینا بجائے خود ایک دلیل ہے، اس لیے اب اسکے نظائر کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا،

اس جگہ پر قیاس کے حدود ختم ہو جاتے ہیں،

مگر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ قیاس صحیح کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی صحت کا علم ہر صاحب علم کو ہو، اس لیے جو چیز اس کو قیاس و عقل کے خلاف دکھائی دیتی ہے، ممکن ہے کہ وہ اسکے ذاتی علم و فہم کے مطابق خلاف قیاس و عقل ہو، حقیقۃً خلاف قیاس نہ ہو، اس لیے شریعت کا جو حکم خلاف قیاس دکھائی دے، اسکے بارے میں اپنے قیاس و عقل ہی پر غور کرنا چاہیے اور اسی کو فاسد اور ضعیف سمجھنا چاہیے شریعت کے حکم کو قیاس کے خلاف کہنے کی جرأت نہ کرنی چاہیے، مثلاً فقہاء کہتے ہیں کہ مضاربت، مساقات اور مزارعت کی اجازت جو شریعت نے دی ہے، وہ خلاف قیاس ہے، فقہاء نے یہ سمجھا کہ یہ عقود اجارہ قسم کی چیز ہے، اسلیے کہ اجارہ میں اجیر کام کسی معاوضہ کے بدلے میں کرتا ہے، اور چونکہ ان عقود میں بھی بعوض عمل پایا جاتا ہے اس لیے یہ بھی عقود اجارہ میں داخل ہیں چونکہ ان عقود میں معاوضہ معلوم نہیں ہوتا اس لیے ان کو قیاساً صحیح نہ ہونا چاہیے، چنانچہ مشہور حنفی فقیہ ملک العلما، ابوبکر بن مسعود الکاسانی مضاربت کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما الاول فالقیاس انہ لا	سب سے پہلی بات یہ ہے کہ قیاس تو اس کو جائز
یجوز لانہ استیجار باجر	نہیں قرار دیتا اس لیے کہ یہ اجارہ کا معاملہ
مجہول بل باجر معدوم ولعمل	ہے، اور اجارہ میں اجرت معلوم ہونا چاہیے

مجهول. لكنا تركنا القياس بالكتاب العزيز والسنة والاجماع

اور اس میں اجرت معلوم نہیں ہے بلکہ معدوم ہے اور عمل بھی مجہول ہے لیکن ہم لوگوں نے قیاس کو کتاب، سنت اور اجماع کی وجہ سے

پھر مزارعت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

اما المعقول فهو ان الاستيجار ببعض الخارج من النصف الثلث والربع ونحوه استيجار ببدل مجهول وانه لا يجوز (ج ٦ ص ١٧٥)

عقلی بات یہ ہے کہ چوتھائی یا ادھیا کے وعدہ پر کسی سے اجرت پر زمین لینا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس اجارہ میں عوض معلوم نہیں ہے اور اجارہ میں عوض کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

ان دونوں عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ فقہا کے نزدیک کتاب وسنت کے احکام اور اس وعقل میں تضاد ہے، یا دونوں کے تقاضے جدا جدا ہیں یا پھر قیاس وعقل کتاب وسنت سے ئی بلند تر چیز ہے، اگر یہاں قیاس وعقل سے مراد وہ عقل وقیاس ہے جو کتاب وسنت کے احکام نور کرنے کے بعد وجود میں آتا ہے تو پھر کتاب وسنت کی موجودگی میں اس کے اختیار یا ترک کا ال ہی نہیں ہوتا ہے، اور اگر وہ قیاس کتاب وسنت کے احکام کی حکمت پر غور کیے بغیر کیا گیا ،، تو اس کو کتاب وسنت کے کھلے ہوئے احکام کے مقابلہ میں لانا اور پھر یہ حکم لگانا کہ شریعت یکم خلاف قیاس یا خلاف عقل ہے، کیسے صحیح ہو سکتا ہے،

امام ابن تیمیہ مزارعت ومساقات اور مضاربت کو خلاف قیاس کہنے پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مساقات، مضاربت اور مزارعت وغیرہ خلاف قیاس جائز کی گئی ہیں ان کا گمان یہ ہے کہ یہ عقود اجارہ کے جنس کے ہیں، اس لیے کہ اس میں عمل بعوض بدلہ لیا جاتا ہے

چونکہ اجارہ میں عمل اور اجرت دونوں معلوم ہوتی ہیں اور مزارعت وغیرہ میں یہ دونوں چیزیں معلوم نہیں ہوتیں اس لیے کہہ دیا کہ ہیں تو یہ اجارہ ہی قسم کی چیزیں مگر خلاف قیاس"۔
اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ فقہا نے اس کو سمجھا ہی نہیں ہے، مزارعت وغیرہ کے معاملے اجارہ کی جنس سے ہیں ہی نہیں،

وھذا من غلطھم فان ھذہ العقود من جنس المشارکات لا من جنس المعاوضات الخاصۃ التی یشترط فیھم العلم بالعوضین	یہ انکی غلطی ہے کہ وہ اس کو اجارہ سمجھتے ہیں، ان معاملات کا تعلق معاوضات خاصہ یعنی اجارہ وغیرہ سے نہیں ہے جس میں عمل اور اجرت پہلے سے طے ہوتی ہے بلکہ ان کا تعلق مشارکت سے ہے جس میں عوض کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔

مقصد یہ ہے کہ فقہا ان عقود کی حکمت و علت کو پا نہیں سکے اور ان کے خلافِ قیاس ہونے کا حکم لگا دیا حالانکہ جس بنیاد پر انھوں نے یہ حکم لگایا ہے، سرے سے وہ بنیاد ہی غلط ہے، پھر ان مسائل کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"اس کو واضح طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ جو عمل کسی مالی منفعت کے لیے کیا جاتا ہے اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں :

احدھا ان یکون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً علی تسلیمہ فھو الاجارۃ اللازمۃ	پہلی صورت یہ ہے کہ اس سے مقصود کوئی کام ہو مگر اس کی دو شرطیں ہیں ایک کہ وہ کام معلوم ہو اور کام کرنے والا اس پر قادر ہو تو اس کو اجارہ لازمہ کہتے ہیں،

مثلاً ایک مزدور جب اجرت پر کام کرنے لیے مقرر کیا جاتا ہے تو اس کا مقصد اس سے کام لینا ہوتا ہے، اور کام اور اجرت دونوں پہلے سے طے کر لیجاتی ہے، جب یہ معاملہ طے ہوگیا تو اجیر اور مستاجر پابند ہو جائیں گے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ

ان یکون العمل مقصوداً لکنہ مجھول ..... فھذہ الجعالۃ وھی عقد جائز لیس بلازم	کام مقصود ہو مگر خود وہ کام پردۂ خفا میں ہو یا اس وقت اسکے قبضہ اور مقدرت سے باہر ہو تو یہ معاملہ یعنی کمیشن یا تنخواہ یہ جائز تو ہے مگر لازم نہیں کہ وہ کرہی ڈالے۔

مثلاً کسی نے کہا کہ میرا اتنا مال اگر تم فروخت کر دو تو ہم تم کو اتنا روپیہ کمیشن یا اسی مال میں سے اتنا مال دیں گے، اس معاملہ میں مال دینے والا اس سے کام لینا چاہتا ہے، مگر چونکہ کام غیر معلوم ہے، اور ہو سکتا ہے کہ وہ نہ کر سکے اس لیے معاملہ کرنا جائز تو ہے مگر اس کی تکمیل اس پر لازم نہیں ہے، یعنی اس کے کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ دوڑ دھوپ کرنے کے بعد بھی ہو سکتا ہے کہ وہ پورا نہ کر سکے، اسی طرح اگر کسی طبیب سے مریض یہ کہے کہ اگر آپ مجھے اچھا کر دیں گے تو میں آپ کو سو روپیہ فیس دوں گا، یہ تو جائز ہے لیکن اگر طبیب معاملہ یوں کرے کہ میں اچھا کر دوں گا تم مجھے اتنا روپیہ دو، تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ شفا دینا اس کے امکان سے باہر ہے، اور جب وہ لازماً اچھا کر دینے پر قادر نہیں ہے تو پھر اس کو یہ معاملہ کرنے کا حق بھی نہیں ہے، جیسا کہ صحابۂ کرام نے ایک مریض کے اچھا کرنے کے بعد ایک بکری قبول کرلی تھی، یعنی مذکورہ صورتوں کو اجارہ نہیں بلکہ جعالہ کہیں گے، تیسری صورت یہ ہے کہ

مالا یقصد فیہ العمل بل المقصود المال	جس میں مقصود عمل نہیں بلکہ مال ہوتا ہے،

مثلاً مضاربت اس لیے کہ اس میں صاحب مال محض نفع دیکھتا ہے کام نہیں، اگر عامل نے انتہائی دوڑ دھوپ کی ہو مگر کچھ نفع نہ کما سکا تو وہ ایک پیسہ کا بھی مستحق نہیں ہے، اور اگر وہ گھر بیٹھے ایک لاکھ روپیہ کما لائے تو طے شدہ نفع اس کو ملے گا، برخلاف مذکورۂ بالا دو صورتوں میں کام لینے والا کام دیکھتا ہے خواہ اس کو منفعت ہو یا نہ ہو، مثلاً ایک مزدور سے ایک آجر کام لیتا ہے، مگر نہ تو مزدور کے اوپر آجر کے نفع و نقصان کی ذمہ داری ہوتی ہے، اور نہ خود آجر یہ سوچتا ہے کہ مزدور کے کام سے لامحالہ اسے منفعت ہی ہوگی، اسی طرح کمیشن کے کام میں بھی ایجنٹ کے پیش نظر مال کی نکاسی ہوتی ہے، اس کی منفعت یا مضرت سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے، مقصود یہ ہے کہ مساقات، مزارعت یا مضاربت وغیرہ کو عقود اجارہ کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ سب عقود مشارکات ہیں، جن میں آجر و مستاجر کے پیش نظر محض منفعت ہوتی ہے، کام نہیں،

هذا (ای اجارۃ) ینتفع ببدنه	اجارہ میں جسم سے فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے
وهذا (ای مضاربۃ وغیرها) ینتفع ماله	اور مضاربت اور مزارعت میں مال سے ۔۔

ان عقود میں وہ صورتیں البتہ ناجائز ہیں جن میں آجر نفع کا کوئی حصہ اپنے لیے مخصوص کر لیتا ہے، مثلاً جو لوگ بٹائی پر اپنا کھیت دیتے تھے اس میں جو حصہ زیادہ زرخیز ہوتا تھا اس کو اپنے لیے مخصوص کر کے بٹائی سے مستثنیٰ کر لیتے تھے، اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے البتہ منع کیا ہے، اسی نہی کو بعض فقہا نے مزارعت کی مطلق نفی سمجھ لیا، حالانکہ یہ ایک مخصوص صورت کے لیے تھی، اس بنا پر لیث بن سعد فرماتے تھے کہ

ان الذی نهی عنه النبی صلی الله علیه وسلم هو امر اذا نظر فیه ذو الـ	اس صورت کو جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے، اس کو ہر وہ شخص جائز

بالحلال والحرام علم انه لا یجوز کیے گا جو حرام و حلال کے حدود سے واقف ہے۔

اسی پر مضاربت اور مساقات کو قیاس کرنا چاہیے،

مختصر یہ کہ مضاربت کا حکم بھی قیاس کے مطابق ہے، اور اس کی نفی بھی موجب قیاس ہے،

فبین ان النهی عن ذالك موجب لقیاس ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مزارعت کی نہی بھی بالکل مطابق قیاس ہے،

اسی طرح حوالہ[1] کے بارے میں بعض فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں قرض کی فروختگی قرض کے ذریعہ ہوتی ہے اس لیے قیاساً اس کو جائز نہ ہونا چاہیے۔ امام ابن تیمیہ اسکے بارے میں لکھتے ہیں

یہ بات دو وجہ سے غلط ہے

ایک یہ کہ اگر یہ بیع دین بالدین ہے تو اس کی کوئی نفی نص صریح سے ثابت نہیں ہے،

دوسرے یہ کہ حوالہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ ایک حق کو پورا کر دینا ہے، اب اپنے ذریعہ پورا کرے یا دوسرے کے ذریعہ پورا کر دے قرض دینے والے کو اپنا حق ملنا چاہیے، بیع وشراء سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ حدیث سے بھی یہ استیفا رحق ہی ثابت ہوتا ہے، بیع دین بالدین نہیں آپ نے فرمایا کہ

مطل الغنی ظلم واذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع — مالدار مقروض کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور تم میں سے کسی شخص کے قرض کی ذمہ داری کسی مالدار پر ڈالی جائے تو اس کو قبول کر لینا چاہیے۔

یعنی آپ نے مالداروں کو حکم دیا کہ ادائے قرض کی اس ذمہ داری کو قبول کرلیں، اس میں اس کو پس و پیش نہ ہونا چاہیے،

---

[1] حوالہ کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے قرض کی ذمہ داری دوسرے پر ڈالدے اور دوسرا قبول کرے تو قرض خواہ اسی شخص سے اپنا قرض وصول کرے گا مثلاً عامر کے ذمہ خالد کا ایک ہزار روپیہ باقی ہے، عامر نے اس قرضہ کی ذمہ داری زاہد پر ڈالدی تو اب خالد عامر سے نہیں بلکہ زاہد سے روپیہ وصول کرے گا۔

اسی طرح بعض لوگوں نے قرض کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے

لانه بيع ربوی بجنسه من غير قبض	یہ ایک سودی لین دین ہو جو بغیر قبضہ[1] کے ہوا ہے،

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ یہ سراسر غلط ہے، اس لیے کہ یہ سرے سے بیع ہے ہی نہیں بلکہ یہ تبرع کا معاملہ ہے،

فان القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية	قرض میں کوئی چیز یا روپیہ نفع اندوزی کے لیے نہیں بلکہ تبرعاً ایک شخص دوسرے کو دیتا ہو جس طرح عاریۃً کوئی چیز دی جاتی ہے۔

اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منیحہ[2] (ہدیہ و عطیہ) کہا ہے،

قرض کو عاریت اس لیے کہا گیا ہے کہ عاریت لینے والا جو چیز عاریت لیتا ہے اس سے فائدہ اٹھانے کے بعد پھر وہ مالک کو واپس کر دیتا ہے، مثلاً ایک شخص کسی سے ایک سال کے لیے زمین عاریت پر لیتا ہے، اس سے ایک سال تک وہ فائدہ اٹھاتا ہے، پھر اسے واپس کر دیتا ہے، اسی طرح وہ ایک جانور دودھ پینے کے لیے یا ایک درخت پھل کھانے کے لیے کسی سے عاریۃً مانگ لیتا ہے اور اس سے مقررہ مدت تک فائدہ اٹھانے کے بعد واپس کر دیتا ہے، جب یہ صورتیں جائز اور قیاس کے مطابق ہیں تو پھر قرض کیوں نہ جائز اور قرین قیاس ہو، اس لیے کہ قرض میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ ایک شخص کسی سے نقد یا جنس قرض لیتا ہے، اور پھر اسی کے مثل اتنی ہی مقدار میں نقد یا جنس واپس کر دیتا ہے، گو کہ بعینہ وہی چیز واپس نہیں کرتا جس طرح عاریت میں کرتا ہے مگر اسکے مثل جو چیز واپس کرتا ہے اور وہ مثل بھی عین ہی کی واپسی کے برابر ہے، یہی وجہ ہے کہ قرض اور

---

[1] مقصد یہ ہو کہ نقد روپیوں کا معاملہ یداً بید، دست بدست ہونا چاہیے اور قرض کا معاملہ ہاتھ در ہاتھ نہیں ہوتا۔

[2] انعام و کرم

عاریت دونوں میں اصل یا مثل کو زیادتی کے ساتھ واپس کرنا جائز قرار دیا گیا ہے، ایسی صورت میں قرض کو بیع ربوی کہکر خلاف قیاس کہنا صحیح نہیں ہے، بلکہ خود قیاس کرنے والوں کا قیاس ہی غلط ہے، اس لیے کہ

فان عاقلا لا یبیع درهما بمثله	اس لیے کہ کوئی عقلمند ایک مدت کے لیے
من کل وجه الی اجل الا مع	ایک درہم بالکل ایک ہی درہم کے
اختلاف الصفة او القدر	بدلے فروخت نہیں کرسکتا جب تک
یباع نقد بنقد آخر	اسکی صفت یا معیار میں کچھ نہ کچھ فرق
صحیح بمکسور	نہ ہو، تاکہ ایک درہم دوسرے درہم کے ساتھ
	یا ایک کھوٹا کھرے کے ساتھ بیچا جا سکے،

ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ قرض کبھی کبھی دینے والے کے لیے بھی مفید ہوتا ہے، مثلاً اس سے شہرت، ناموری وغیرہ حاصل ہوتی ہے، اسی لیے بعض لوگوں نے اس کو سود پر قیاس کرکے مکروہ قرار دیا ہے، مگر اس بارے میں بھی صحیح رائے یہی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر قرض دینے والے کو کوئی فائدہ ہو جاتا ہے تو قرض لینے والا بھی فائدہ اٹھاتا ہے، باوجودیکہ مقروض کو کوئی مالی نقصان قرض دینے والے کے ذریعہ نہیں پہنچتا ہے، بخلاف سودی لین دین میں قرض لینے والے کو فائدہ کے ساتھ سود کی رقم ادا کرکے مالی نقصان بھی اٹھانا پڑتا ہے،

ازالۂ نجاست اور نکاح کے بارے میں بھی فقہاء نے لکھا ہے کہ قیاساً تو ان کو بھی ناجائز ہونا چاہیے مگر ضرورتاً جائز کر دیا گیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ انسان خواہ مرد ہو یا عورت مساوی طور پر شریف اور محترم مخلوق ہے، اور نکاح کرکے عورت مرد کے حوالے کر دی جاتی ہے، اس میں ایک طرح کی حقارت اور ذلت ہے، اور بظاہر یہ اس کی شرافت اور احترام فطرت کے خلاف ہے۔

اسی طرح جب کسی کپڑے یا جسم پر نجاست لگ جاتی ہے، تو پانی ڈال کر اس کو دھونے سے نجاست پاک ہی نہیں ہوتی، اس لیے کہ نجاست کے اوپر جب پہلی بار پانی ڈالا جاتا ہے تو وہ پانی نجاست سے لگ کر خود نجس ہو جاتا ہے، اسی طرح دوبارہ سہ بارہ ڈالا ہوا پانی اپنے گرے ہوئے پانی سے لگ کر ناپاک ہوتا چلا جاتا ہے، اس لیے جب وہ خود ناپاک ہو گیا تو وہ ناپاکی اور گندگی کو کیا دور کر سکتا ہے اس میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے، ازالۂ نجاست کے خلاف قیاس ہونے کے بارے میں صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ویجوز تطهیرها بالماء وبکل مائع .... هذا عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد والشافعی وزفر لا یجوز الا بالماء لانه یتنجس باول الملاقات والنجس لا یفید الطهارة الا ان هذا القیاس فی الماء للضرورة[1]

پانی اور ہر سیال چیز سے نجاست پاک کرنا جائز ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے ہے، مگر امام محمد اور امام زفر اور امام شافعی کی رائے ہے کہ پاکی حاصل کرنا پانی کے علاوہ کسی اور سیال سے جائز نہیں ہے، اس لیے کہ پانی یا دوسری سیال چیزیں جب گندگی سے ملتی ہیں تو فوراً ناپاک ہو جاتی ہیں، اس لیے قیاساً ان میں سے کسی سے پاکی حاصل کرنا جائز نہ ہونا چاہیے مگر پانی سے پاکی حاصل کرنے کی اجازت ضرورت عام کی بنا پر دی گئی ہے۔

امام ابن تیمیہ ان قیاسات کے بارے میں لکھتے ہیں

---

[1] ہدایہ ج ۱ ص ۵۱ کتاب کے حوالے اور صورت مسئلہ کی بیشتر مثالیں خود راقم کی اختیار کردہ ہیں، امام ابن تیمیہ نے کتاب کا حوالہ یا وضاحتی مثالیں نہیں دی ہیں،

ونحو ذالک من الفاسد الاقوال — فقہا کی اس طرح کی رائیں انتہائی لچر، پوچ اور کمزور ہیں،

وہ دونوں کے موافق قیاس ہونے کے دلائل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ پہلی بات یہ کہ ازدواجی تعلقات عورت کی ذاتی خیر خواہی اور نوع انسانی کی بھلائی کے لیے قائم کیے جاتے ہیں، ازدواج کی حکمت و مصلحت کا جب جنس حیوان تک کو فائدہ پہنچتا ہے، تو پھر نوع انسان تو اس سے بلند تر ہے، اور اگر اس میں کوئی ابتذال پایا جاتا ہے، تو یہ انسانی شرافت کے منافی نہیں ہے، جس طرح ایک انسان کو پیشاب پاخانہ کی حاجت ہوتی ہے، اور اس کو وہ پورا کرتا ہے، یا کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے، وہ کھاتا پیتا ہے، اگر وہ یہ سب نہ کرتا تو کیا زیادہ اکمل اور اشرف ہوتا، یہ ایسی ضرورتیں ہیں کہ اس کے بغیر چارۂ کار نہیں ہے، اگر اس سے روکا جائے تو ممکن ہی نہیں ہے، تو جب ان چیزوں سے انسان کی عظمت یا شرافت میں کوئی فرق نہیں آتا تو پھر نکاح کر لینے میں عورت کی ذلت و حقارت کا سوال کیسے پیدا ہو گیا۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ مرد ہی نکاح کرنے پر مجبور نہیں ہے، بلکہ فطرۃً عورت بھی اسکی محتاج ہے، اس لیے جس چیز کی اس کو احتیاج ہے اس کے رفع کرنے میں اس کا ابتذال کہاں سے لازم آگیا یہ تو عین اس کی خیر خواہی ہے، جب یہ صورت ہے تو

فکیف یقال القیاس یقتضی منعھا ان تتزوج — پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسکو ازدواج سے روکا جائے (بلکہ یہ تو عین قیاس کے مطابق ہے)

اسی طرح ازالۂ نجاست کے بارے میں یہ کہنا کہ پانی جب گندگی سے ملتا ہے تو وہ گندہ ہو جاتا ہے، اس لیے جو خود نجس ہو وہ دوسری چیز کو کیا پاک کر سکتا ہے، انتہائی غلط بات ہے،

فانہ یقال لو قلتم القیاس — اگر یہ کہا جائے کہ تم کس بنا پر کہتے ہو کہ قیاس

یقتضی ان الماء اذا لاقی النجاسة	یہ چاہتا ہے کہ پانی جب نجاست سے ملتا ہے
ینجس	تو نجس ہو جاتا ہے حالانکہ مشاہدہ میں ایسا نہیں ہوتا،

اگر تم یہ کہو کہ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے تو پھر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ

الماء لا ینجس الا بالتغیر	جب تک پانی کا رنگ، بو، مزہ نہ بدلے ناپاک نہیں ہوتا،

وہ تو بدرجۂ اولیٰ خلاف قیاس کہنے والوں کے مقابلہ میں اسے قیاس کے موافق بتائیں گے، ان کی دلیل یہ ہوگی کہ جس طرح پانی ازالۂ نجاست کے وقت پاک تھا، اسی طرح نجاست سے ملنے کے بعد بھی اس میں کوئی فرق نہیں آیا، اور یہ قیاس زیادہ صحیح ہے بھی، کیونکہ کتاب وسنت اور اجماع سے پانی سے ازالۂ نجاست ثابت ہے، اور پانی کا نجاست سے مل کر ناپاک ہو جانا ایک نزاعی واختلافی مسئلہ ہے، جس کے ساتھ کوئی شرعی دلیل نہیں ہے، تو ایسی صورت میں

فکیف تجعل مواقع النزاع	. . . .
حجة علی مواقع الاجماع والقیاس	یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ تم مختلف فیہ
ان یقاس موارد النزاع	مسائل کو کتاب سنت اور اجماع کے
علی مواقع الاجماع	مقابلہ میں حجت بناؤ، قیاس تو یہ چاہتا ہے
	کہ ان اختلافی مسائل کو اجماعی مسائل پر قیاس کیا جائے

اس مسئلہ کو انھوں نے بہت زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، ہم نے یہاں اس کا ایک حصہ نقل کیا ہے،

تیمم کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے کہ یہ دو وجوہ سے خلاف قیاس ہے، ایک تو یہ کہ مٹی خود ناصاف چیز ہے، اس لیے اس سے نہ تو کوئی گندگی یا میل دور ہو سکتا ہے اور نہ اس سے بدن اور کپڑا صاف کیا جا سکتا ہے، دوسرے یہ کہ تیمم اعضائے وضو میں صرف دو اعضاء کے لیے مخصوص ہے، باوجودیکہ وضو جو پانی کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور جس سے عام طور پر پاکی حاصل

ہوتی ہے. کل اعضاء کے دھونے یا مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مٹی فی نفسہ ناصاف چیز بھی ہے اور اس سے کوئی پاکی حاصل بھی نہیں کرتا، مگر اسکے باوجود تیمم میں صرف دو عضو پر مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام ابن تیمیہ اس کو خلاف قیاس کہنے پر بہت برہم ہوئے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ افسوس اور تعجب ہے کہ جو قیاس باطل ہے اس کو قیاس صحیح اور جو قیاس صحیح ہے اس کو قیاس باطل کہا جاتا ہے۔

خدا نے ہر جاندار چیز کو پانی سے پیدا کیا اور انسان کو مٹی اور پانی دونوں کی آمیزش سے پیدا کیا تو انہی دونوں چیزوں سے ہماری پیدائش، زندگی اور روزی ہے، اور انہی کے ذریعہ ہماری پاکی اور ہماری عبادت ہوتی ہے. تو گویا پانی اور مٹی ہی کے ذریعہ سارے عالم کا قوام بنا ہے، اس لیے ان دونوں کی حیثیتیں قدرۃً برابر ہیں، فطری طور پر پانی کی ساخت پاکی حاصل کرنے اور گندگی و میل دور کرنے کے لیے ہے، اور اس سے اسی وقت تیمم درست ہے، جب کوئی عذر مانع ہو تو ایسی حالت میں جب پانی نہ مل سکتا ہو یا پانی کا استعمال مضر ہو تو اسکے بجائے مٹی کے علاوہ کونسی دوسری چیز اس کے مناسب ہے بظاہر مٹی خود ناصاف چیز ہے اور اس سے ظاہری صفائی نہیں ہوتی مگر اس کے ذریعہ باطن کی صفائی ضرور ہوتی ہے اور یہ باطن کی صفائی ظاہری صفائی کے لیے معاون ہوتی ہے۔

وهذا امر يشهده من له بصر نافذ	یہ چیز ہر وہ شخص مشاہدہ کر سکتا ہے جو
بحقائق الاعمال وارتباط الظاهر	حقائق اعمال تک پہنچنے والی آنکھیں رکھتا ہو
بالباطن وتاثر كل منهما بالآخر	اور ظاہر و باطن کے تعلق اور ایک دوسرے کے
وانفعاله عنه	اثر اور تاثر کو محسوس کر سکتا ہو۔

اور یہ کہنا کہ دو ہی عضو پر کیوں تیمم واجب کیا گیا ہے، تو یہ عقل و حکمت کے عین مطابق ہے، اسلیے کہ سر پر مٹی سے مسح کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا تھا، کیونکہ سر کے اوپر مٹی کا ملنا عموماً غم و الم کی علامت

اور نامناسب سمجھا جاتا ہے، اس طرح سر پر مٹی ملنا ایک بے سود بات تھی، اس لیے کہ وہ تو زیادہ تر گرد آلود رہتا ہی ہے، بخلاف اس کے چہرہ پر مٹی ملنے سے بندہ کی عاجزی، تذلل وانکسار اور خدا کی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے، اسی لیے نماز میں یہ مستحب قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے چہرے کو خاک آلود ہونے دے، اس سے بچانے کی کوشش نہ کرے، جیسا کہ بعض صحابہ کو آپ نے دیکھا کہ وہ لوگ سجدہ گاہ کو مٹی سے بچانے کی کوشش کر رہے ہیں، تو فرمایا کہ ترّب وجھك اپنے چہرے کو گرد آلود کر لو، اور یہ بات پیر پر مٹی ملنے سے حاصل نہیں ہوتی،

پھر اس حیثیت سے بھی یہ عقل وحکمت کے مطابق ہے کہ انہی اعضا پر تیمم فرض کیا گیا جو ہمیشہ مغسول یعنی دھوئے جاتے ہیں، اور جو ممسوح ہیں یعنی جن پر مسح کیا جاتا ہے ان پر مسح کرنا بالکل معاف کر دیا، یعنی چہرہ اور ہاتھ ہر صورت میں دھوئے جاتے ہیں، اور سر پر ہمیشہ مسح ہی کیا جاتا ہے، پیر پر بھی چمڑے کا یا دبیز موزہ پہننے کی صورت میں مسح کی اجازت ہو جاتی ہے، اس لیے ان دونوں میں فرق کیا گیا، اگر فرق نہ کیا جاتا تو پھر مسح کی سہولت ہی بیکار ہو جاتی،

اسی طرح فقہا نے بعض احادیث کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ عقل وقیاس کے خلاف ہیں، مثلاً مصراۃ والی حدیث، صف سے علیحدہ تنہا کھڑے ہونے والے کے لیے اعادۂ نماز کا حکم، قابلِ نقل وحمل اشیائے مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کا حکم، روزہ دار جو بھول کر کھا پی لے اس کو روزہ نہ توڑنے کی اجازت وغیرہ مسائل امام ابن تیمیہ نے ان سب کو بدلائل ثابت کیا ہے کہ یہ احکام نبوی عین قیاس کے مطابق ہیں، مثلاً یہ کہنا کہ "مصلی کو صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونے پر نماز کے دہرانے کا حکم دینا خلاف قیاس ہے، اس لیے کہ جب امام تنہا کھڑا ہوتا ہے، عورت کو تنہا کھڑے ہونے کی اجازت ہے، اور ان دونوں کی نماز با جماعت میں کوئی فتور نہیں آتا، تو پھر مقتدی کی نماز بھی پوری ہونی چاہیے" صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ امام کو تنہا اور مقتدی کو صف بستہ کھڑے ہونے ہی کا

حکم دیا گیا ہے، اس لیے اگر وہ تنہا رہتا ہے تو اس کا وہی منصب اور مقام ہے، بخلاف مقتدی کے اگر وہ تنہا کھڑا ہوتا ہے تو اپنے منصب و مقام سے ہٹنے کی کوشش کرتا ہے، اس لیے ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب رہا عورت کا تنہا کھڑا ہونا تو اگر دوسری عورت موجود نہیں ہے تو پھر وہ لامحالہ تنہا کھڑی ہوگی، اس لیے کہ وہ کسی مرد کو اپنے ساتھ لیکر کھڑی نہیں ہوسکتی، اس مجبوری کی صورت میں اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہیں ہے کہ وہ تنہا کھڑی ہو تو اسکا صف میں نہ کھڑا ہونا ایک مستقل عذر کی وجہ سے اور مستقل عذر کی وجہ سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور یہ عین قیاس کے مطابق ہے۔

اسی طرح وہ مرہونہ چیزیں جو منقولہ ہیں، مثلاً جانور خواہ سواری والے ہوں یا دودھ دینے والے ان کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ

ان الرهن مركوب ومحلوب	اگر سواری والے یا دودھ دینے والے جانور
وعلى الذي يركب ويحلب	رہن رکھے جائیں تو مرتہن ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے،
النفقة	اور جو فائدہ اٹھائیگا اس پر اس کا چارہ ضروری ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ عین قیاس کے مطابق ہے، اس لیے کہ جو جانور رہن رکھا گیا ہے اسکی نگہداشت ضروری ہے، مگر رہن کی صورت میں اس میں دو آدمیوں کا حق ہے، ایک اس مالک یعنی راہن کا، دوسرا جس کے پاس وہ رہن رکھا گیا ہے، یعنی مرتہن کا۔ اگر مرتہن ان کو استعمال نہیں کرتا اور اس کے چارہ وغیرہ کا انتظام نہیں کرتا تو وہ جن فوائد کے لیے بنائے گئے ہیں وہ بیکار ہو جاتے ہیں، اور یہ بات بھی واضح ہے کہ جب استعمال مرتہن کر رہا ہے تو ان کا چارہ مالک کیوں دینے لگا۔ اگر کوئی ایک بھینس رہن رکھتا ہے تو مرتہن اس کو دوہے بغیر نہیں چھوڑ سکتا، اس لیے کہ اس سے بھینس کے خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے، اب اگر وہ اس کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا ہے تو معقول

بات یہی ہے کہ وہ اس کو چارہ بھی دے۔ ایسی صورت میں مالک اور مرتہن دونوں کا حق اسے ہو جاتا ہے، مالک کے اوپر اس کے دودھ ہنے اور چارہ کی ذمہ داری تھی۔ مگر اس میں مرتہن کا حق بھی ہو گیا تھا، اور اسی حق کی وجہ سے عارضی طور پر مالک اس سے محروم ہو گیا ہے۔ تو اب جبکہ اس کی نگہداشت اور اس سے فائدہ کا حصول مرتہن کے ہاتھ میں آگیا تو اس نے اسے دودھ کر اور چارہ دے کر ایک طرف مالک کا حق بھی ادا کر دیا، دوسری طرف اپنا حق بھی محفوظ کر لیا۔ تو ایسی معقول بات کو خلافِ قیاس کہنا بڑی ہی جرأت کی بات ہے۔

اسی طرح بھول کر کھا پی لینے والے کے بارہ میں فقہاء کہتے ہیں کہ عقلاً اس کا روزہ ٹوٹ جانا چاہیے۔ اس لیے کہ

هومن باب ترك المامور ومن ترك المامور ناسياً لم تبراء ذمته كما لو ترك الصلوة ناسياً	یہ از قسم ترکِ مامور ہے اور جو بھول کر کوئی حکم ترک کرے اس کی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص بھول کر نماز ترک کر دے تو اس کی وجہ سے اس سے فرض ساقط نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو نماز پڑھنی ہوگی۔

اسی طرح جب روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو اس کو بھی پھر سے روزہ رکھنا چاہیے نہ کہ اسی روزہ کو وہ پورا کر ڈالے،

مگر یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص بھول کر کسی محظور اور ممنوع کام کا ارتکاب کرے تو اس کی عبادت ضائع نہیں ہوتی، کیونکہ بھول چوک معاف ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا	اے ہمارے پروردگار ہم کو بھول چوک میں نہ پکڑ،

بھول کر کھا پی لینے والے نے قصداً تو ایسا نہیں کیا ہے، اس لیے اس فعل کی نسبت اسکی

طرف نہیں کی جاسکتی جیسا کہ حدیث میں بھی آیا ہے، آپ نے فرمایا کہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ ظاہر ہے کہ جب یہ فعل اس کا نہیں ہوا تو پھر اس کا، روزہ کیوں ختم کیا جائے، کسی فعل کو قصداً اور نسیاناً کرنے میں بڑا فرق ہو جاتا ہے، اگر اس کو خود بخود ذرا سی قے ہو جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگر وہ قصداً تھوڑی سی قے کرلے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اسی طرح اگر اس کو احتلام ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن اگر وہ قصداً استمنا بالید کی کوشش کرے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ روزہ پورا کرنے کا حکم دینا خلافِ قیاس ہے بالکل غلط ہے۔

اسی طرح خلفائے راشدینؓ کے بہت سے فیصلوں کے بارے میں بھی فقہا نے یہ لکھا ہے کہ یہ خلافِ قیاس ہیں اس لیے ان کو ترک کر دینا چاہیے، مگر کتاب و سنت اور خلفائے راشدینؓ کے فیصلوں میں انھوں نے اتنا فرق کیا ہے کہ کتاب و سنت کے مسائل کے خلاف قیاس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عقلِ عام کے خلاف ہیں، مگر چونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہیں، اس لیے ان پر عمل کیا جائے گا، اور خلفائے راشدینؓ کے فیصلوں کو خلافِ قیاس کہنے سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ کسی دلیل شرعی کے خلاف ہیں، کتاب و سنت کے مسائل کے خلاف قیاس ہونے کی تردید تو اوپر ہو چکی، اب خلفائے راشدینؓ کے ان فیصلوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جن کو فقہاء نے خلاف قیاس کہا ہے، مثلاً زوجہ مفقود عنہا کے بارے میں حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ چار برس انتظار کے بعد دوسرا نکاح کرلے، جب وہ دوسرا نکاح کر چکی اور پہلا شوہر آگیا تو حضرت عمرؓ نے پہلے شوہر کو عورت اور مہر کے درمیان اختیار دیا کہ ان میں سے ایک کو وہ انتخاب کرلے۔

اس فیصلہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ زوج اول ہی کی عورت ہے، اس لیے زوج ثانی کو اس سے فوراً علحدہ کر دینا چاہیے، یہ رائے امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی ہے، اور بعض لوگ کچھ شرائط کے ساتھ زوج ثانی ہی کے نکاح میں رکھنا چاہتے تھے،

مگر جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ وہ زوج ثانی کے پاس رہے، مثلاً امام احمدؒ یا امام مالکؒ، ان کے متاخرین تلامذہ یہ کہتے ہیں کہ

گو قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ وہ پہلے شوہر کی عورت ہے، مگر چونکہ اب اس سے علیحدگی ہو چکی ہے، اس لیے دوسرے شوہر کے پاس رہے گی۔

امام شافعیؒ اس مسئلہ میں اس قدر سخت ہیں کہ اگر کوئی قاضی چار برس کی مدت کے بعد نکاح کی اجازت دے تو وہ اس کا فیصلہ نافذ ہی نہیں سمجھتے[1]، اس فیصلہ کے نافذ نہ ہونے کی وجہ کیا ہے اس بارے میں کتاب الام یا امام مزنی کی مختصر میں کوئی دلیل راقم کو نہیں ملی، کتاب الام میں صرف اتنا ہے کہ جو لوگ تخییر کے قائل تھے، انھوں نے اپنے مسلک سے رجوع کر لیا، مگر امام ابن تیمیہؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

حتی قالوا لو حکم حاکم بقول عمر نقض حکمه لبعده عن القیاس	ان فقہا نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی قاضی حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ٹوٹ جائے گا۔

ابن ہبیرہؒ نے الافصاح میں اس کی وجہ بیان کی ہے کہ

لان تقلید الصحابة لا یجوز للمجتهدین (ص ۳۱۶)	اس لیے کہ مجتہدین پر صحابہ کی تقلید جائز نہیں (ص ۳۱۶)

لیکن ان میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے۔

نہ تو یہ ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس سے رجوع کیا تھا، نہ یہ صحیح ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول

[1] امام مزنی نے اس کی تصریح کی ہے۔

کے مطابق جو فیصلہ کیا جائے گا وہ قابلِ رد ہے، اور نہ یہی صحیح ہے کہ مطلقاً صحابہؓ کی تقلید مجتہد کے لیے جائز نہیں ہے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح اعلان کر دیا ہے کہ

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء	تمھارے اوپر میری سنت اور میرے بعد
الراشدین المھدیین من بعدی	خلفاے راشدین کی روش کی پیروی ضروری
تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ	ہے، اس بات کو اچھی طرح گرہ دے لو
	اور اپنے دانتوں سے پکڑ لو،

تو پھر کسی کو یہ کہنے کا کیا حق ہے کہ ان کا قول قابل تقلید نہیں ہے، یا اس کے مطابق جو فیصلہ کیا جائے گا وہ قابلِ رد ہوگا، امام ابن تیمیہؒ نے بڑے پرزور انداز میں اس خیال کی تردید کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ

ومن خالف عمر لم یھتد الی	جس نے اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالفت
ما اھتدی الیہ عمر ولم یکن لہ	کی ہے اسکی نظر وہاں تک نہیں پہنچ سکی،
من الخبرۃ بالقیاس الصحیح	جہاں تک حضرت عمرؓ کی پہنچی، اور نہ وہ
من خبرۃ عمر فان ھذا مبنی	قیاس صحیح سے اس حد تک واقف ہے
علی اصول وھو وقف العقود	جس حد تک حضرت عمرؓ واقف تھے، کیونکہ
	یہ مسئلہ ایک اصول کے تحت ہے، اور وہ اصول
	وقف العقود یعنی کسی معاہدہ کو موقوف کر دینا ہے۔

جب کوئی شخص کسی غیر کے حق میں بغیر اس کی اجازت کے کوئی تصرف کر لیتا ہے تو یہ تصرف بالکل غلط قرار دے دیا جائے یا صاحب حق کی اجازت پر موقوف رکھا جائے، اس میں مجتہدین کی دو رائیں ہیں، ایک یہ کہ تصرف بالکل رد کر دیا جائے اور دوسری یہ کہ اجازت پر موقوف رکھا جائے، پہلی رائے

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کی ہے، اور دوسری رائے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی ہے، مگر یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کو اجازت کا موقع تھا اور اس نے اجازت نہیں لی، اور اس کو مال کی کوئی ضرورت نہیں تھی، مگر اس نے خرچ کیا، لیکن اگر وہ اجازت لینے پر قادر ہی نہیں ہے یا صاحب حق کا پتہ نہیں ہے اور نہ اس کو خرچ کرنے کی ضرورت ہے تو پھر اس میں امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد سب کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں وہ خرچ کر سکتا ہے، مگر اس کا یہ تصرف اجازت پر موقوف ہوگا، جب وہ صاحب حق آجائے گا تو اس کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ یا تو اس سے درگزر کر دے یا پھر اس کا تاوان لے۔ مثلاً کسی نے کوئی گمشدہ چیز پائی اور اس کا اعلان کر دیا کہ یہ چیز جس کی ہو وہ لے لے۔ اگر اعلان کے بعد بھی اس کا مالک نہ آئے اور پانے والے کو اس چیز میں تصرف کی ضرورت لاحق ہو تو وہ اس میں تصرف کر سکتا ہے، مگر جب اس کا مالک آجائے گا تو وہ اس کے تصرف کو صحیح قرار دے کر معاف کر دینے کا حق بھی رکھتا ہے اور اس کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے۔

بالکل اسی طرح وہ عورت جس کا شوہر مفقود ہو گیا ہے۔ اس کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اُس وقت تک نکاح نہ کرے جب تک اس کے بارے میں اس کو متعین طور پر معلوم نہ ہو جائے کہ وہ مر گیا یا زندہ ہے۔ شریعت کا یہ منشا بالکل نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی پوری زندگی اسی انتظار میں گذار دے اور وہ بیوہ ہو کر رہے، اور نہ منکوحہ بلکہ معلّق رہے، حضرت عمرؓ نے اسی بنا پر چار سال کی مدت مقرر کر دی تھی، اب اگر اس مدت کے بعد وہ نہیں آتا تو امام کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کا نکاح دوسرے کسی شخص سے کر دے، اب اس کے بعد اگر پہلا شوہر واپس آگیا تو اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ یا تو اس فیصلہ کو رد کر دے یا باقی رکھے، اگر اس نے رد کر دیا تو وہ عورت اس کو واپس کر دی جائے گی، اور اگر باقی رکھا تو اس سے تفریق کرا دی جائے گی

مگر یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ دوسرا نکاح اس وقت سے باطل ہوگا جس وقت سے اس نے اجازت نہیں دی ہے، اس کے آنے سے پہلے دوسرا نکاح اسی طرح صحیح تھا جس طرح پہلا نکاح صحیح تھا۔

وھذا الماثور عن عمر فی مسألة	حضرت عمرؓ نے جو فیصلہ اس مسئلہ مفقود
المفقود ھو عند طائفة من ائمة	میں فرمایا ہے وہ بعض فقہا کے نزدیک قیاس
الفقھاء من البعد الاقوال	سے بعید تر ہے یہاں تک کہ بعض نے تو اس
عن القیاس حتی قال بعض ائمة	فیصلہ کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے اور
الفقھاء فیه ما قال وھو مع ھذا	سخت رائیں دی ہیں، مگر اس کے باوجود
اصح الاقوال واجرأھا علی القیاس	ان کا یہ فیصلہ صحیح ترین اور عقل و قیاس
وکل قول قیل سواه فھو خطاء	کے بالکل مطابق فیصلہ ہے، اس کے سوا جو کچھ کہا گیا ہے غلط ہے

آگے پھر لکھتے ہیں کہ

فالصواب ما قضیٰ به امیر المومنین	صحیح فیصلہ وہی ہے جو امیر المومنین حضرت
عمر بن الخطاب واذا ظھر صواب	عمر فاروقؓ نے کیا ہے، اور جب ان مشکل مسائل
الصحابة فی مثل ھذا المشکلات	میں صحابہ کے فیصلہ کی صحت معلوم ہوگئی جن میں
التی خالفھم مثل ابی حنیفة و	امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی جیسے
مالك والشافعی فلان یکون الصواب	مجتہدین نے ان کی مخالفت کی ہے تو پھر جن میں
معھم فیما وافقھم فیه ھؤلاء	انھوں نے صحابہ کی موافقت کی ہے ان میں تو
بطریق الاولیٰ	صحت و صواب بطریق اولیٰ انکے ساتھ ہے،

اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے اس طرز عمل پر بعض فقہا نے اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے فوجیوں میں مفتوحہ ممالک کی زمینیں تقسیم نہیں کیں، فقہا لکھتے ہیں کہ

هذا لا يجوز لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر وقال ان الامام اذا قسمها نقض حكمه لاجل مخالفته السنة

یہ جائز نہیں، اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینیں تقسیم کردی تھیں، انھوں نے کہا کہ امام نے جب انکو روک لیا تو ان کا حکم سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے خود بخود ٹوٹ گیا۔

اس اعتراض پر امام ابن تیمیہ نے سخت تنقید کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

فهذا القول خطاء وجراءة على الخلفاء الراشدين فان فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر انما يدل على جواز ما فعله لا يدل على وجوبه فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذالك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب

مذکورہ قول بالکل غلط اور خلفاء راشدین کے مقابلہ میں ایک بیباکی ہے، اسلیے کہ خیبر کی زمینوں کی تقسیم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا اس سے ایسا کرنے کا جواز ہی ثابت ہوتا ہے، وجوب تو ثابت نہیں ہوتا، اور بفرضِ محال عدمِ وجوب کی کوئی اور دلیل نہ بھی ہوتی تو خلفاء راشدین کا فیصلہ ہی اسکے عدم واجب ہونے کی کھلی ہوئی دلیل تھی،

من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار ان مكة فتحت عنوة ومع هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم يقسم ارضها كما لم يسترق رجالها ففتح خيبر عنوة وقسمها وفتح مكة عنوة ولم يقسمها فعلم جواز الامرين

جو شخص اس سلسلہ کے تمام آثارِ نبوی پر غور کریگا وہ عدمِ وجوب کے ماننے پر مجبور ہوگا، کیونکہ خیبر کی طرح مکہ بھی جنگ اور غلبہ کے ذریعہ فتح ہوا مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو وہاں کی زمینیں لوگوں میں تقسیم کیں اور نہ قیدی و غلام بنائے گئے، تو خیبر میں آپ کا زمینوں کا تقسیم کردینا اور مکہ میں نہ کرنا مذکور ہیں ذکر ہے، یہ اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

۱؎ غالباً یہ فقہائے شافعیہ کا قول ہے، اسکی تصریح نہ تو امام ابن تیمیہ نے کی ہے، اور نہ راقم کو کہیں نظر آئی۔

اس کے بعد انھوں نے لکھا ہے کہ اس بارے میں فقہاء کے تین مسلک ہو گئے ہیں،

۱۔ مفتوحہ زمینوں کو تقسیم کر دینا واجب ہے، اس کے قائل امام شافعی ہیں، (۲) مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم نہ کرنا چاہیے بلکہ اسکو مفاد عامہ کے لیے رکھنا چاہیے، یہ امام مالک کا مسلک ہے، (۳) حکومت کو اختیار ہے کہ چاہے وہ فوجیوں میں تقسیم کرے یا مفاد عامہ کے لیے اس کو قبضہ میں رکھے، اس کے قائل امام ابو حنیفہ امام ثوری، ابو عبید ہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل ہیں،

امام ابن تیمیہ کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے، مگر ان کے استدلال اور احناف کے طرز استدلال میں اختلاف ہے، امام ابن تیمیہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ نے جو رویہ اختیار کیا تھا وہ بھی سنت نبوی کی پیروی ہی میں تھا، جیسا کہ اوپر فتح خیبر اور فتح مکہ کی مثالوں سے وضاحت کی گئی ہے، مگر احناف کے یہاں خلفاے راشدین کا عمل خود ایک دلیل شرعی ہے، اس لیے انھوں نے اس میں حکومت کو تخییر کی اجازت دی ہے، اس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ انھوں نے ملکی امور کے بارے میں سنت نبوی اور اسوۂ صحابہ کو برابر کی حیثیت دی ہے، ہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

واذا فتح الامام بلدةً عنوةً ای	جب امام کوئی ملک جنگ کے ذریعہ فتح کرے
قهراً فهو بالخیار ان شاء قسمها	تو اس کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اس کا زمین
ما بین المسلمین کما فعل رسول اللّٰه	فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ
صلی اللّٰه علیه وسلم بخیبر وان شاء اقر	علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا، اور چاہے تو قدیم
اهله ووضع علیهم الجزیة	باشندگان ملک کی ملکیت ہی میں رہنے دے،
وعلی اراضیهم الخراج کذا	اور ان سے جزیہ لے اور ان کی زمینوں
فعل عمرؓ بسواد عراق بموافقه	سے خراج وصول کرے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے
الصحابة (باب الغنائم وقسمها)	صحابہ کے مشورہ سے سواد عراق میں کیا،

ابتدائے کتاب میں جس طرح انھوں نے قیاس کے استعمال کے بارے میں کچھ ہدایتیں کی تھیں ، آخر میں بھی چند قیمتی ہدایتیں دی ہیں ،

وقد تدبرت ما امکننی من ادلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا لان المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح بل متى رايت قياسا يخالف اثرا فلابد من ضعف احدهما لكن التمييز بين صحيح القياس و فاسده مما يخفى كثير منه على افاضل العلماء فضلاً عمن دونهم

اپنے امکان بھر میں نے دلائل شرع میں غور کیا تو کوئی صحیح قیاس ایسا نہیں ملا جو حدیث صحیح کے خلاف ہو، اسلیے کہ معقول صریح منقول صحیح کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا ، جب تمھیں کوئی قیاس حدیث نبوی کے خلاف نظر آئے تو ان میں سے کوئی ایک ضرور کمزور اور ضعیف ہوگا لیکن قیاس صحیح اور قیاس فاسد میں تمیز کرنا آسان کام نہیں ہے ، اس میں بڑے بڑے فضلا ٹھوکر کھا جاتے ہیں ، چھوٹوں کا ذکر کیا۔

اسی طرح صحابہ کے اقوال اور فیصلوں کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے کہ ان کے جو اقوال اور فیصلے صحت کے ساتھ ثابت ہو جائیں تو ان سے بہتر اقوال اور فیصلے دوسرے کسی کے نہیں ہو سکتے. اس لیے کہ

افقه الامة واعلمها

وہ امت میں سب سے زیادہ فقیہ اور عالم تھے .

کتابیات

مقالات علامہ سید سلیمان ندوی

مُرتّبہ

جناب عبدالقوی صاحب دسنوی شعبۂ اردو سیفیہ کالج بھوپال

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کو آج تیرہ سال کا عرصہ گزر گیا، اس درمیان میں انکی یادگار میں بہت سے رسائل شائع ہوئے اور ان کے متعلق سیکڑوں مضامین لکھے گئے، ان کے مضامین کے کچھ مجموعے شائع بھی ہوئے، اس لیے اس کی ضرورت تھی کہ ان کے تمام مضامین جو مختلف اخبارات اور رسائل میں منتشر ہیں جمع کیے جائیں اور موضوعات کے اعتبار سے مختلف جلدوں میں مقالات شبلی کی طرح شائع کیے جائیں، تاکہ ان کی تحریروں سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جا سکے۔ غالباً یہ کام دارالمصنفین میں ہو رہا ہے، اور امید ہو کہ یہ کام اس ادارہ میں اچھا ہوگا،

میں نے سید صاحبؒ کی ان تحریروں کی جو مختلف رسائل میں شائع ہوئی ہیں اور میری نظر سے گزری ہیں، ایک فہرست مرتب کی ہے، جو ناظرین معارف کی خدمت میں پیش ہے،

یہ کام میں نے آج سے سات آٹھ سال پیشتر شروع کیا تھا، اس سلسلہ میں مجھے سب سے زیادہ کتب خانہ الاصلاح دیسنہ ضلع پٹنہ سے ملی، جہاں رسائل کی مکمل جلدیں محفوظ تھیں، یہ بات اس ملک کے کسی اور کتب خانہ کو شاید ہی نصیب ہو، اب یہ کتب خانہ اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں منتقل ہو گیا ہے، جس سے استفادہ بہت آسان ہو گیا ہے،

اس فہرست میں پونے پانچ سو تحریروں (نظم و نثر) کے حوالے ہیں، ابھی علامہ کی اور بھی تحریریں مختلف رسائل میں بکھری ہوئی ہونگی جن تک میری دسترس نہیں ہوسکی ہے، کوشش ہے کہ وہ تحریریں بھی سامنے آجائیں، اس مضمون کی ترتیب میں حسب ذیل رسائل و اخبارات سے مدد لی گئی ہے۔

ماہنامہ مخزن لاہور علی گڑھ منتھلی علی گڑھ ماہنامہ - الندوہ، لکھنؤ. ماہنامہ - الندوہ، سلسلۂ جدید لکھنؤ
وکیل، امرتسر، سہ روزہ - تمدن ، دہلی - الہلال کلکتہ ہفتہ وار - البلاغ کلکتہ ہفتہ وار
ظل السلطان لکھنؤ ماہنامہ - النظامیہ لکھنؤ معارف اعظم گڈھ ماہنامہ - نظام المشائخ دہلی ماہنامہ
صبح امید ″ ″ نقیب بدایوں علی گڑھ میگزین علی گڑھ - ہمدرد ″ روزنامہ
الجامعہ مونگیر ″ جامعہ دہلی ″ خیالستان لاہور ″ نگار لکھنؤ ماہنامہ
پیشوا دہلی ″ ہندستانی الہ آباد تماہی ادبی دنیا ″ ″ الاصلاح سرائمیر ″
ندیم گیا ″ الناظر لکھنؤ اصلاح لکھنؤ ″ الفرقان بریلی ″
مستقبل کراچی ماہنامہ

ماہنامہ مخزن لاہور، مرتبہ شیخ عبدالقادر صاحب

آخر وقت	دسمبر ۱۹۰۲ء
معشوقۂ عرب	مارچ ۱۹۰۵ء
علی گڑھ منتھلی علی گڑھ	
مذہب	ج ۳ نمبر ۱۱ نومبر ۱۹۰۵ء
اہل اندلس کے اخلاق اور عادات	″ ″ ″
کلیلہ دمنہ	ج ۴ نمبر ۸ اگست ۱۹۰۶ء
طبعیات	″ ۷ ″ ۱۰ اکتوبر ۱۹۰۶ء

الندوہ لکھنؤ مرتبہ مولانا شبلی نعمانی و مولانا حبیب الرحمن خان شروانی

عربی زبان کی مختصر تاریخ	ج نمبر ۹ شوال ۱۳۲۲ھ ۱۹۰۴ء
علم الحدیث	″ ۲ ″ ۱ ۱۳۲۳ھ ۱۹۰۵ء
امام بخاری	″ ۲ ″ ۱۱ ″
فرمانروایان اسلام	″ ۳ مئی ۱۹۰۶ء
علمی خبریں	″ ″ جون ″
قضا و قدر اور قرآن مجید	″ ″ جولائی ″
علمی خبریں	″ ″ ″

جامع ازہر	ج ۳	اکتوبر ۱۹۰۶ء
علمی خبریں (علماے روس اور اصلاح نصاب کی)	»	جولائی ۱۹۰۷ء
امام مالک	»	»
القرآن والفلسفۃ الجدیدۃ		ستمبر »
قوت باصرہ اور نور		اکتوبر »
علم ہیئت اور مسلمان		مئی ۱۹۰۸ء
مولانا بحرالعلوم اور انکی ایک صدی کی یادگار	»	»
مولانا بحرالعلوم مدارس میں	ج ۴	جون »
عربی زبان کی وسعت	»	جولائی »
عربی زبان کی وسعت اور اسکی خصوصیات	»	اگست »
علمی خبریں	»	» »
علم ہیئت اور مسلمان	»	ستمبر »
مسلمان اور بے تعصبی	»	» »
عرب کے یورپین سیاح	»	» »
طبقات الارض اور مسلمان	»	اکتوبر »
برناباکی انجیل	»	» »
مسئلۂ ارتقاء اور قرآن مجید	»	دسمبر »
علمائے سلف میں استغنا	»	» »

دارالفنون طہران	ج ۴	دسمبر ۱۹۰۷ء
مسلمان عورتوں کی بہادری۔	» ۵ نمبر ۱	فروری ۱۹۰۸ء
مادہ کے اجزاے ترکیبی	» »	» »
علمی خبریں	» »	» »
حضرت عائشہؓ	»	اپریل »
تمدن اسلام مرتبہ جرجی زیدان اور اسکی فریب کاریاں	»	اکتوبر »
ابن خلکان اور تاریخ ابن خلکان	»	» »
»	» »	نومبر »
ایمان بالغیب	»	دسمبر »
مکررات القرآن	»	جنوری ۱۹۰۹ء
خاتونان اسلام کی شجاعت	»	» »
اسلام اور تمدن	ج ۶	فروری »
اسلامی رصد خانے (۱)	»	مارچ »
نہایۃ الارب فی فنون الادب	»	» »
اسلامی رصد خانے (۲)	»	جون »
سود اور صحف انبیاء	»	جولائی »
مسلمان اور سرجری زہراوی	»	اگست »
صحابہ کی تعداد و طبقات روایت	»	ستمبر »

قیامت	ج ۶	اکتوبر	۱۹۰۹ء
جنگ احد	"	"	"
تحریم شراب	"	نومبر	"
مکاتیب شبلی	"	"	"
علمائے سلف میں کتب بینی کا شوق	"	جنوری	۱۹۱۰ء
مادیت اور خدا کا وجود	"	"	"
ایک عظیم الشان کتبخانہ کی ضرورت	ج ۷	مئی	"
کتب خانۂ اسکندریہ	"	اگست	"
اشتراکیت اور اسلام یا علم الاقتصاد اور اسلام	ج ۸	مئی	۱۹۱۱ء
دنیا کا بزرگ ترین انسان	"	جون	"
مذہب اسلام اور علم و عقل	"	جولائی	"
مستشرقین یورپ (۱)	"	"	"
اندھوں کی تعلیم کا طریقہ پہلے مسلمانوں نے ایجاد کیا	"	"	"
اسماء القرآن	"	اگست	"
مستشرقین یورپ (۲)	"	"	"
مصر کے جدید مدارس	"	"	"
الاحتساب فی الاسلام	"	ستمبر	"
مستشرقین یورپ (۳)	ج ۸	نومبر	۱۹۱۱ء
اسلام (ایک جرمن کا لکچر)	"	دسمبر	"
کتب خانۂ اسکندریہ	"	"	"
سائنس فنائے مادہ کا قائل ہوگیا	ج ۹	جنوری	۱۹۱۲ء
مستشرقین یورپ (۴)	"	فروری	"
دار العلوم بیروت	"	"	"
طبقات ابن سعد	"	"	"
عذاب	"	"	"
سید رشید رضا	"	مارچ	"
فرقۂ حنفیہ عقائد میں کس کا مقلد ہے	"	"	"
مستشرقین یورپ (۵)	"	مئی	"
روسی مسلمانوں کے کچھ متفرق حالات	"	"	"

الندوہ لکھنؤ سلسلۂ جدید

ندوۃ العلماء کی تاریخ کا پہلا صفحہ (۱)	ج ۱	جنوری	۱۹۴۰ء
" " " (۲)	"	فروری	"
غیر مذہبی عربی تعلیم	"	مارچ	"
خطبۂ اسناد	"	اپریل	"
سیرت کا مختصر پیام	"	مئی	"
میری محسن کتابیں	"	نومبر	"

شیراز ہند پورب (۱) ج ۲ فروری ۱۹۴۲ء
" " " (۲) " " مارچ "
" " " (۳) " اپریل "
" " " (۴) " مئی "
اعیان و ارکان ندوہ ج ۳ اپریل ۱۹۴۲ء
عربی مدارس کا نیا نظام " مئی "

وکیل سہ روزہ امرتسر

مولانا شبلی نعمانی ج ۱۳ ۴/مئی ۱۹۰۷ء
مکاتیب شبلی ج ۱۵ ۴/دسمبر ۱۹۰۹ء
انگریزی نصاب تعلیم اور تاریخ اسلام ج ۱۶ ۳/اگست ۱۹۱۰ء
ندوۃ العلماء کی شورش کا اصلی راز (۱) " ۳/دسمبر "
" " (۲) " ۴/جنوری ۱۹۱۱ء
کتب خانۂ اسکندریہ ج ۱۷ ۷/فروری ۱۹۱۲ء
تصحیح اغلاط تاریخی ج ۱۸ ۱۱/مئی "

ماہنامہ تمدن دہلی

سلطنت کا آخری منظر ج ۲ نومبر ۱۹۱۱ء
آخر وقت ج ۷ اپریل ۱۹۱۴ء
علم الالسنہ اکتوبر ۱۹۱۳ء

الہلال ہفتہ وار کلکتہ، مدیر مسئول مولانا ابوالکلام آزاد

الحریۃ فی الاسلام (۱) ۲/جولائی ۱۹۱۳ء
نظام حکومت اسلامیہ
" " (۲) ۹/ " "
" " (۳) ۱۶/ " "
تذکار نزول قرآن (۱) ۱/اکتوبر "
" " (۲) ۸/ " "
مشہد اکبر (اور نہ کا دردناک نظارہ کانپور میں) ۱۳/اگست ۱۹۱۳ء
عربی زبان اور علمی اصطلاحات ۲۷/اگست ۱۹۱۳ء
" " (۲) ۳/ستمبر "
تاریخ اسلام کا ایک غیر معروف صفحہ (۱) ۱۰ " "
(ملک حبش میں ایک اسلامی حکومت)
" " " (۲) ۱۳/ستمبر "
" " " (۳) ۲۴/ " "
قصص بنی اسرائیل (۱) ۲۴/ستمبر "
الحریۃ فی الاسلام (۴) " " "
" " (۵) ۱/اکتوبر "
تاریخ اسلام کا ایک غیر معروف صفحہ " "
الحریۃ فی الاسلام (۶) ۸/ " "

قصص بنی اسرائیل (۲) ۱۵ر اکتوبر ۱۹۱۳ء
" " (۳) ۱۹ر نومبر "

البلاغ ہفتہ وار کلکتہ
(مدیر مسئول مولانا ابوالکلام آزاد)

آثار اسلامیہ امارت بیجاپور (۱) ۱۲ر نومبر ۱۹۱۵ء
" " (۲) ۲۶ر " "
اسلام اور سوشلزم (۱) ۱۱ر فروری ۱۹۱۶ء
" " (۲) ۱۸ر " "
اصلاح معاشرت اور اسلام ۲۵ر " "
جامع ازہر ۱۰ر مارچ "

ماہنامہ ظل سلطان بھوپال

سیرت عائشہؓ ۲ر دسمبر ۱۴ء
" جنوری ۱۵ء

النظامیہ لکھنؤ

قیدار ۱۱ر دسمبر ۱۹۱۶ء و ۱۰ر جنوری ۱۹۱۷ء
قریش ۱۲ر فروری "

معارف اعظم گڈھ

روزہ ۹ ۱ جولائی ۱۹۱۶ء
کلام اکبر (۱) " "
آزر " "
علامہ شبلی نعمانیؒ اگست "
مسئلہ انتقال جائداد بنام اشخاص غیر مولود (۱) " "
کلام اکبر (۲) " "
بغداد کے دار الحکمۃ کا تخیل ہندوستان کی سرزمین میں ستمبر "
مریم بنت عمران اخت ہارون " "
حقائق اسلام " "
محمڈنزم " "
مسئلہ انتقال جائداد بنام اشخاص غیر مولود (۲) " "
مسئلہ زوجۂ غیر متفق علیہا (۱) اکتوبر "
مسئلہ انتقال جائداد بنام اشخاص غیر مولود (۳) " "
مولانا لطف اللہ صاحب کی وفات " "

مسئلہ زوجۂ غیر متفق علیہا (۲)	نومبر ۱۹۱۶ء
اردو انسائیکلوپیڈیا ،	دسمبر "
سیر الصحابہ کی تدوین و تالیف	" "
جنت سبا	جنوری ۱۹۱۷ء
نواب وقار الملک مرحوم	فروری "
اسلامی ہندوستان کا عہد آخر اور علوم جدیدہ	" "
مرگ یار (پہلی بیوی کا انتقال) نظم،	اپریل "
دار الاقامہ ندوہ اور صوبہ اودھ	مئی "
ناشرین اردو سے خطاب	" "
ارض القرآن (دیباچہ)	" "
کیا عورتوں کے لیے سونے کا زیور پہننا جائز ہے	" "
اہل السنۃ والجماعۃ (۱)	جون "
غزل	" "
اہل السنۃ والجماعۃ (۲)	جولائی "
قرآن مجید کا منظوم اردو ترجمہ	اگست "
اہل السنۃ والجماعۃ (۳)	" "
حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (ایک شاعر کی حیثیت)	" "
اہل السنۃ والجماعۃ (۴)	ستمبر ۱۹۱۷ء
زبان اردو کی ترقی کا مسئلہ	" "
حسن بن منصور حلاج	اکتوبر "
ہوم لنگویج	" "
مسلمانان ہند کی مذہبی تنظیم	نومبر "
علامہ شبلی کی تیسری برسی	" "
نواب نور الحسن خان کلیم	" "
وصایائے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (تکملہ مقالہ اہل السنۃ والجماعۃ)	دسمبر "
ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی مسلمانوں کے عہد حکومت میں (۱)	جنوری ۱۹۱۸ء
"مثنوی مجنوں لیلیٰ"	جنوری ۱۹۱۸ء
سلطان ٹیپو کی چند باتیں	فروری "
"رموز بیخودی"	اپریل "
ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی (۲)	مئی "
" " " (۳)	جون "
تحفۂ سائنس	" "
ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی (۴)	جولائی "
" " " (۵)	اگست "

ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی (۶) ستمبر ۱۹۱۸ء
" " " (۷) اکتوبر "
" " " (۸) نومبر "
" " " (۹) دسمبر "
نظر بندان اسلام (۱) جنوری ۱۹۱۹ء
" " " (۲) فروری "
عرب ایک مستشرق کی نگاہ میں " "
"عنت المسلمات" " "
موجودہ نظر بندان اسلام مارچ "
"رسائل چراغ علی" جولائی "
مجسموں اور تصویروں کے متعلق اسلام کا شرعی حکم (۱) ستمبر "
" " " (۲) اکتوبر "
تاریخ وفات نبوی نومبر "
انڈیا آفس لائبریری میں اردو کا خزانہ، جون ۱۹۲۰ء
اسلامی تہذیب و تمدن اگست "
اسلام اور زنان ہند ستمبر "
آیت استخلاف اکتوبر "
ایک غلطی کا اعتراف " "

خلافت اسلامیہ اور ہندوستان دسمبر ۱۹۲۰ء
مسئلہ خلافت سے متعلق چند شکوک کا ازالہ فروری ۱۹۲۱ء
اسپینی زبان میں عربی زبان کے آثار " "
خلفائے اسلام کا اقتدار اور اثر مارچ "
ڈاکٹر اقبال کی اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ " "
"فلسفہ جذبات" اپریل "
"اردو" " "
وضع اصطلاحات " "
آہ اکبر ستمبر "
خلفائے اسلام اور سلاطین ہند کے بیعت نامے " "
خلفائے آل عثمان اور ہندوستان اکتوبر "
خلافت اسلامیہ اور دنیائے اسلام نومبر "
"رسائل عماد الملک" " "
خلافت اسلامیہ اور دنیائے اسلام (۲) دسمبر "
" " " (۳) فروری ۱۹۲۲ء
" " " (۴) مارچ "
" " " (۵) اپریل "

علمائے روس	مئی ۱۹۲۲ء
خلافت اسلامیہ اور اسلامی و مسیحی دنیا کا اعترات	جون ۔۔
نغمۂ سعادت	اگست ۔۔
مجمع گنج	اکتوبر ۔۔
دنیائے اسلام میں ذہنی انقلاب	نومبر ۔۔
اخبار الاندلس	جنوری ۲۳ء
محبت الٰہی اور اسلام	جولائی ۔۔
ارض مقدس کی داستان	اکتوبر ۔۔
(خطبۂ صدارت بہار خلافت کانفرنس)	
ارض حرم	نومبر ۔۔
۔۔	دسمبر ۔۔
اردو کے جدید رسائل	۔۔ ۔۔
ہندوستان میں اسلام کی اشاعت	جنوری ۱۹۲۴ء
شعر العجم اور خیام	فروری ۔۔
سیرت نبوی پر ایک نظر	اپریل ۔۔
ہندوستان میں اسلام کی اشاعت	مئی ۔۔
۔۔ ۔۔ (۳)	اگست ۔۔
سر آسوتوش مکرجی کی وفات	جون ۔۔

بدنصیب کشمیر اور عدل شاہجہانی	اکتوبر ۱۹۲۴ء
سلطان نجد اور ان کا مذہب	نومبر ۔۔
شیخ احمد علی صاحب شوق کی وفات	اپریل ۱۹۲۵ء
جزیرۂ عرب کی تعلیمی حالت	مئی ۔۔
ملا حاجی عبدالرزاق خان افغانی کی وفات	۔۔ ۔۔
شغل تکفیر	جولائی ۔۔
عالم اسلامی کی تنظیم کا مسئلہ (۱)	اگست ۔۔
جاپان اور اس کا تعلیمی نظم و نسق	جولائی ۔۔
عالم اسلامی کی تنظیم کا مسئلہ (۲)	ستمبر ۔۔
سیر المصنفین محمد یحییٰ تنہا	۔۔ ۔۔
اسلامی خلافت کا کارنامہ	اکتوبر ۔۔
نظم ملت	نومبر ۔۔
مسلمانوں کی بے تعصبی کی ایک اور داستان	دسمبر ۔۔
اردو کے نئے رسالے	۔۔ ۔۔
آہ مولانا عبد الباری!	جنوری ۲۶ء
محمد بن عمر الواقدی	۔۔ ۔۔
احادیث و سیر کی تحریری تدوین	فروری ۔۔
آہ عبدالرحمٰن نگرامی	مارچ ۔۔
اجلاس جمعیۃ علمائے ہند منعقدہ کلکتہ کا خطبۂ صدارت	۔۔ ۔۔

احکام القرآن	اپریل	۱۹۲۶ء
مختصر سفرنامہ حج	ستمبر	"
حجاز کے کتب خانے (۱)	اکتوبر	"
" " " (۲)	نومبر	"
" " " (۳)	دسمبر	"
پھروا اندی	جنوری	۱۹۲۷ء
مسلمان حکماء اور یونانی مذاہب فلسفہ	فروری	"
مسلمان عورتوں کے حقوق کا مسئلہ (۱)	اپریل	"
" " " (۲)	مئی	"
" " " (۳)	جون	"
" " " (۴)	اگست	"
" " " (۵)	ستمبر	"
نکاح بلا ولی (۶)	اکتوبر	"
سفر مدراس	"	"
معیار تاویل (لفظ صلوٰۃ قرآن مجید میں)	"	"
مسلمان عورتوں کے حقوق کا مسئلہ (۷)	جنوری	۱۹۲۸ء
"مشنا ما"	"	"
دنیائے افسانہ	فروری	"
مجلس علمائے مدراس کا خطبۂ صدارت	اپریل	"
مجلس علمائے مدراس کا خطبۂ صدارت (۲)	مئی	۱۹۲۸ء
مسلمان عورتوں کے حقوق کا مسئلہ (۸)	جون	"
"الافاضۃ القدسیہ فی المباحث الحکمیہ"	"	"
حضرت عائشہ کی عمر انکے نکاح کے وقت کیا تھی	جولائی	"
ہندوستان میں علم حدیث (۱)	اکتوبر	"
" " (۲)	نومبر	"
" " (۳)	دسمبر	"
رد شبہات (حضرت عائشہؓ کی عمر)	جنوری	۱۹۲۹ء
ہندوستان میں کتب حدیث کی نایابی کے بعض واقعات	فروری	"
آئینۂ حقیقت جلد دوم	"	"
ہند کش عالمگیر کے عہد کی دو عجیب کتابیں	جون	"
"زین الاخبار"	"	"
سنت	اگست	"
معجم المصنفین	"	"
مذہب کا قانونی حصہ	ستمبر	"
ہندوستان میں علم حدیث کی تاریخ کے چند گمشدہ اوراق	اکتوبر	"
تفسیر القرآن بکلام الرحمن	"	"

مسلمانان ہند کا نظام شرعی	دسمبر ۱۹۲۹ء
لال کھشور	جنوری ۱۹۳۰ء
المحلی لابن حزم	مارچ ،،
سوپارہ	،، ،،
مطبوعات جدیدہ	،، ،،
کایا پلٹ	اپریل ،،
ماہ نو	،، ،،
سلطان جہان بیگم فرمانروائے بھوپال کی وفات	مئی ،،
حبشہ میں مسلمانوں کی بغاوت	،، ،،
اخبار علمیہ	،، ،،
مطبوعات جدیدہ	،، ،،
پھر بحث سنت	جولائی ،،
مرہٹوں کا فوجی نظام	،، ،،
فہیم الکلام من شریعۃ خیر الانام	،، ،،
منصب نبوت (سیرۃ النبی جلد ۴ کا مقدمہ)	اگست ،،
آہ مولانا حمید الدین	نومبر ،،
مطبوعات جدیدہ	،، ،،
محمد علی	جنوری ۱۹۳۱ء

مولانا حمید الدین (۱)	جنوری ۱۹۳۱ء
،، ،، (۲)	فروری ،،
مطبوعات جدیدہ	،، ،،
اسماء الرجال کا قدیم ذخیرہ	اپریل ،،
"سفر حجاز"	جون ،،
وحی اور ملکۂ نبوت	جولائی ،،
گلۂ آشنا	اگست ،،
ایمان (۱)	ستمبر ،،
،، (۲)	اکتوبر ،،
کتب خانۂ اسکندریہ	نومبر ،،
فرقہ روشنی	،، ،،
خطیب الامۃ مولانا عبدالماجد بدایونی	جنوری ۱۹۳۲ء
ایام صیام پر نظر ثانی	،، ،،
موحدوں کی عید	فروری ،،
"تحفۂ حقوق زوجین"	مارچ ،،
رباعی (رباعی کی تاریخ و آغاز پر ایک نظر)	اپریل ،،
ارکاٹ کا گور غریباں	مئی ،،
ہندوؤں کا ایک عجیب فرقہ	جولائی ،،
انجمن ادبی افغانستان	اکتوبر ،،

ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۳۲ء

تفصیل البیان فی مقاصد القرآن نومبر "

سلطان التمتش کا صحیح نام دسمبر "

فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری جنوری ۱۹۳۳ء

شیخ سعدی کا "سرائے غلمش" فروری "

حکیم سنائی کے سنین عمر مارچ "

حاشیہ بیضاوی شاہ وجیہ الدین اپریل "

تاریخ مبارک شاہی " "

اردو کیونکر پیدا ہوئی جولائی "

(ناگری پرچارنی سبھا بنارس کا خطبہ)

لاہور کا ایک فلکی آلات ساز اگست "

کیا رومن حروف سیرو گلیفی سے ماخوذ ہیں " "

مسلمانوں کی ابتدائی تعلیم (۱) ستمبر "

مسلمانوں کی آیندہ تعلیم (۲) اکتوبر "

سفر افغانستان (۱) دسمبر "

" " (۲) جنوری ۱۹۳۴ء

" " (۳) فروری "

سیرۃ النبی جلد چہارم (۱) مارچ "

سفر افغانستان (۴) " "

سیرۃ النبی جلد چہارم (۲) اپریل ۱۹۳۴ء

(عالم مثال، عالم برزخ)

سفر افغانستان (۵) " "

"تغلق نامہ" " "

سفر افغانستان (غزنی کا سفر) (۶) مئی "

" (مقر، قلات، غلزی اور قندھار) (۷) جولائی "

" (قندھار) (۸) اگست "

" (قلعہ جدید وچمن) (۹) ستمبر "

وہ فصل تبریزی " "

سفر افغانستان (کوئٹہ اور ملتان) (۱۰) اکتوبر "

توضیح و توجیہ " "

کیا معیار الاشعار طوسی کی نہیں؟ " "

سفر افغانستان (ملتان سے لکھنؤ) (۱۱) نومبر "

تحفۂ سامی " "

نالندہ کی سیر فروری ۱۹۳۵ء

عربوں کی بحری تصنیفات مارچ "

توکل و سیرۃ النبی جلد پنجم کے چند صفحے اپریل "

صبر کا قرآنی مفہوم (۱) مئی "

" " (۲) جون "

بال جبریل	جون ۱۹۳۵ء
مولانا شاہ سلیمان صاحب قادری چشتی پھلواروی،	جولائی ״
علامہ سید رشید رضا صاحب المنار	اکتوبر ״
امہات الامہ مولوی ڈپٹی نذیر احمد صاحب	״ ״
مولانا خلیل الرحمن صاحب سابق ناظم ندوۃ العلماء،	فروری ۳۶ء
مولانا راشد الخیری کی وفات	״ ״
تاج محل اور لال قلعہ کے معمار (۱)	״ ״
״ ״ ״ (۲)	مارچ ״
״ ״ ״ (۳)	اپریل ״
"المختار من شعر بشار"	״ ״
ڈاکٹر انصاری مرحوم	جون ״
اسلام میں حیوانات کے ساتھ سلوک	اگست ״
"تتمہ صوان الحکمۃ"	״ ״
سفر گجرات کی چند یادگاریں	ستمبر ״
کتب خانۂ حمیدیہ بھوپال	دسمبر ״
حمایت اسلام کا مطبوعہ قرآن پاک	״ ״
خطبۂ صدارت ہندوستانی اکاڈمی اردو کانفرنس لکھنو	فروری ۳۷ء
ذبح عظیم	مارچ ״
قربانی کا اقتصادی پہلو	مارچ ۱۹۳۷ء
خلیل اللہ کی بشریت (۱)	اپریل ״
״ ״ (۲)	مئی ״
استاذ احمد معمار کے خاندان کی ایک یادگار	״ ״
خطبۂ صدارت شعبۂ علوم و فنون اسلامی	جون ״
״ ״ ״	جولائی ״
لاہور کا ایک فلکی آلات ساز خاندان	ستمبر ״
'خاتمہ'	״ ״
سند معانی جزیہ	اکتوبر ״
ہماری زبان بیسویں صدی میں (۱)	نومبر ״
میر مختصر سفر دکن	״ ״
ہماری زبان بیسویں صدی میں (۲)	دسمبر ״
جامعۃ السلام عمرآباد کا خطبۂ اسناد	جنوری ۳۸ء
مقدمۂ تفسیر جواہر	فروری ״
اتم اقبال	مئی ״
دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن کا سالانہ اجلاس	اگست ״
انڈیا آفس کے کتب خانے کی عربی قلمی کتابوں کی فہرست	ستمبر ״
مسلمانوں کی آئندہ تعلیم	اکتوبر ״

مقالات شبلی جلد ہشتم کا دیباچہ	دسمبر	۱۹۳۸ء
فہرست مخطوطات عربی جلد دوم	"	"
قرآن پاک کا تاریخی اعجاز	فروری	۱۹۳۹ء
عرب و امریکہ (۱)	مارچ	"
جواہر الاسرار میں کبیر کی بات چیت	"	"
عرب و امریکہ (۲)	اپریل	"
انڈیا آفس لائبریری کی فارسی قلمی کتابوں کی فہرست جلد دوم	"	"
بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق	مئی	"
تمہید	جون	"
نامۂ خسروی اور طریقۂ اختلاف نماز	اگست	"
تمہید اور بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق پر تبصرے	ستمبر	"
"تفسیر حسن بیان"	"	"
فہارس لسان العرب	"	"
اسلامی سکوں کا مجموعہ ڈھاکہ میں	"	"
حافظ امان اللہ بنارسی اور انکی مسجد خانقاہ	اکتوبر	"
خطبۂ صدارت شعبۂ اردو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کلکتہ	فروری	۱۹۴۰ء
"المنتظم لابن جوزی"	جولائی	"
مولانا ابوبکر محمد شیث جونپوری	اکتوبر	۱۹۴۰ء
کیا قرآن رسول کا کلام اور انسانی تعلیمات سے ماخوذ ہے	"	"
کتاب التفہیم ابی ریحان بیرونی	"	"
وحی ازروئے قرآن اور مدعی کا تضاد بیان	نومبر	"
وحی کے اقسام	دسمبر	"
ابوالبرکات بغدادی اور انکی کتاب المعتبر	جنوری	۱۹۴۱ء
" " (۲)	فروری	"
مولانا سجاد کی یاد	مارچ	"
ابوالبرکات بغدادی اور انکی کتاب المعتبر (۳)	"	"
سر شاہ سلیمان !	اپریل	"
دونوں جہان کی بادشاہی	ستمبر	"
موجودہ ہندوستان میں کاشتکاروں کے حقوق	اکتوبر	"
تذکرۂ نصرآبادی	فروری	۱۹۴۲ء
حامد نعمانی مرحوم	اپریل	"
اخبار علمیہ	"	"
مولانا حیدر حسن خاں محدث ٹونکی کی وفات	جولائی	"
حافظ فضل حق آزاد عظیم آبادی	اکتوبر	"
رجوع و اعتراف	جنوری	۱۹۴۳ء

سید سجاد حیدر یلدرم مرحوم	مئی	۱۹۴۳ء
شاطر مرحوم	جون	"
معراج منامی یا جسمانی	جولائی	"
موت العالم موت العالم	اگست	"
"صبح صادق"	اکتوبر	"
"حیاتِ شبلی"	نومبر	"
دیباچہ	"	"
فہرست حیاتِ شبلی	"	"
روایاتِ معراج	جنوری	۱۹۴۴ء
شمس العلماء مولانا حفیظ اللہ صاحب مرحوم سابق صدر مدرس دار العلوم ندوہ	"	"
حکیم الامۃ کے آثارِ علمیہ	فروری	"
مولانا ظفر احمد صاحب کے مراسلہ "ابن منصور کو پھانسی نہیں سولی دی گئی ہے" کا جواب	"	"
قنوج	مارچ	"
فن تصوف اور محدثین وصوفیہ تطبیق کی راہ	اپریل	"
عہد اسلامی میں تعلیم نسواں کی درسگاہیں	"	"
وفات عیسیٰ	اپریل	۱۹۴۴ء
خطبۂ صدارت مجوزہ اردو کانفرنس بنگال	مئی	"
لفظ اللہ کے معنی اور اسم اعظم کا تخیل	"	"
اثر مبارک	اگست	"
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور علم غیب	"	"
ایک بہادر مسلمان کی موت نواب بہادر یار جنگ	"	"
فراقِ مجذوب	اکتوبر	"
مطبوعات جدیدہ	"	"
حضرت مولانا الیاس کاندھلوی	نومبر	"
ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (۱)	دسمبر	"
چودھری خوشی محمد ناظر مرحوم	"	"
ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (۲)	جنوری	۱۹۴۵ء
خطبۂ صدارت شعبۂ تاریخ ہند از منۂ وسطیٰ آل انڈیا ہسٹری کانگرس منعقدہ مدراس	اپریل	"
خطبۂ صدارت اجلاس جمعیۃ العلماء صوبہ بمبئی	مئی	"
ضیاء الحسن علوی مرحوم	جولائی	"
اسلام اور حرمتِ ربوا	"	"

روس کیتھولک تاریخ کی چند من گھڑت کہانیاں	اگست	۱۹۴۵ء
تقریر جامعہ حسینیہ راندیر	ستمبر	״
جبر و قدر	״	״
کیا خلق معذورین کی پیدائش انصاف الٰہی کے خلاف ہے	״	״
عثمانی و حسینی شہادتیں	״	״
اسلامی عقیدہ کے مطابق بچوں کے پیدائشی احوال کا اختلاف	״	״
شمس العلوم کا ایک قلمی نسخہ	جنوری	۱۹۴۶ء
کتاب خلفائے راشدین کے بعض مسامحات کی تصحیح	فروری	״
جلیل القدر نواب نصاحب جنگ جلیل رحمۃ اللہ علیہ	مارچ	״
امت مسلمہ کی بعثت	اپریل	״
عدل جہانگیری کا واقعہ	״	״
"الرد علی المنطق"	״	״
پروفیسر حافظ محمود خان صاحب شیرانی مرحوم	״	״
"غبار خاطر"	جون	״
مرزا بیدل کیا عظیم آبادی تھے	اگست	״
متفرق سوالات	اکتوبر	۱۹۴۶ء
تخلیق عالم کا مقصد	״	״
حکومت الٰہیہ اور مسلمانوں کا مطمح نظر	״	״
حاکم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے (سیرۃ النبی جلد ہفتم)	نومبر	״
خطبۂ اسناد طبیہ اسکول پٹنہ	دسمبر	״
خیر کی فضیلت کا مفہوم و مقصد	״	״
کیا ولادت نبوی کے وقت آپ کے والد کی وفات ہو چکی تھی	فروری	۱۹۴۷ء
کرنول علاقہ مدراس کے ایک عالم دین کی وفات (مولانا محمد عمر)	مارچ	״
طوفان محبت	״	״
حکیم حبیب الرحمٰن ڈھاکہ	اپریل	״
اندراج نکاح و طلاق اور تقرر قضاۃ	مئی	״
امام المسلمین کا حکم تشریعی اور عالم رؤیا کے احکام کی اطاعت	״	״
ایک آیت کا زمانۂ نزول	״	״
حضرت مولانا شاہ محی الدین پھلواروی امیر شریعت بہار	جون	״

سیاسیات اسلام کے نظریے	اکتوبر ۱۹۴۷ء
آہ مولانا عمادی!	" "
اسلامی یا مسلمانوں کی حکومت	نومبر "
ماتم گذار برامکہ کا ماتم	مارچ ۱۹۴۸ء
نواب غلام احمد کلامی مدراس	" "
برمک اور برمکہ	اپریل "
مولانا ثناء اللہ امرتسری	مئی "
مولانا ابوالبرکات عبدالرؤف دانا پوری	" "
مولانا یعقوب بخش راغب قادری بدایونی	" "
قومیت	اگست "
ہندوستان کی اصلیت اور اسکے کچھ اصول	ستمبر "
ہندو مسلم ملاپ کا ایک سندیس	نومبر "
سید حسین کی موت	اپریل ۱۹۴۹ء
مولانا شبیر احمد عثمانی	اپریل ۱۹۵۰ء
سر شیخ عبدالقادر مرحوم	مئی "
جن سے میں متاثر ہوا	جولائی "
ملا خیر اللہ مہندس کے چند نئے رسائل	ستمبر "
آہ مولانا شروانی	دسمبر "
وا حسرتا! (مولانا حسرت موہانی کی وفات)	" ۱۹۵۱ء

نقوش سلیمانی طبع دوم کا مقدمہ	فروری ۱۹۵۲ء
پروفیسر شیخ عبدالقادر سرفراز	مارچ ۱۹۵۳ء
مکتوب مولانا سید سلیمان ندوی بنام سید عبدالحکیم دسنوی	اکتوبر ۱۹۵۵ء
" " "	نومبر "
مکاتیب مولانا سید سلیمان ندوی بنام شاہ معین الدین ندوی	فروری ۱۹۵۷ء
" " "	مارچ "
" " "	اپریل "
" " "	مئی "
" " "	جون "
" " "	جولائی "
" " "	اگست "
مکاتیب مولانا سید سلیمان ندوی بنام مولانا ظفر احمد عثمانی	جون ۱۹۶۰ء
" " "	جولائی "
" بنام سید عبدالحکیم دسنوی	ستمبر "
" "	اکتوبر "
" "	دسمبر "

ماہنامہ نظام المشائخ دہلی

مرتبہ حسن نظامی دہلوی

دنیا کا بزرگ ترین انسان جلد ۵ نومبر ۱۹۱۸ء

اسلامی قومیت اکتوبر ۱۹۳۲ء

مسلمانوں کی ترقی کا راز مئی ۱۹۳۳ء

عمل صالح اکتوبر ؍؍

تبلیغ نبوی اگست ۱۹۳۴ء

اسلام اور سوشلزم ؍؍ ؍؍

حج کو چلو جنوری ۱۹۳۵ء

ماہنامہ صبح امید لکھنؤ

مرتبہ پنڈت برج نرائن چکبست لکھنوی

سلطنت اودھ میں ہندوؤں کا حصہ اپریل ۱۹۱۹ء

قدیم طرز حکومت (ایک نظم) نومبر ؍؍

ماہنامہ نقیب بدایوں

سید صاحب کا ایک خط مئی ۱۹۲۲ء

ماہنامہ علی گڑھ میگزین

اردو کی تاریخ اور ابتدا پر مبسوط تقریر اکتوبر ۱۹۲۳ء

ہماری زبان کا نام جولائی ۱۹۳۷ء

روزنامہ ہمدرد دہلی

مرتبہ مولانا محمد علی جوہر

نجد و حجاز ۲۰ نومبر ۱۹۲۴ء

دار العلوم ندوۃ العلماء کی تعمیر دار الاقامہ کیلیے دورہ ۲۵ جون ۱۹۲۵ء

شغل تکفیر ۲۹ جولائی ؍؍

رئیس وفد مولانا سید سلیمان ندوی کی تقریر (دہلی میں ایک اہم جلسہ) ۲۶ فروری ۱۹۲۶ء

اسلام اور جمہوریت ۱۳ نومبر ۱۹۲۶ء

ماہنامہ الجامعہ مونگیر بہار

میلاد کی روایتیں جمادی الاول ۱۳۴۸ھ ۱۹۲۹ء

وحی اور ملکہ نبوت صفر المظفر ۱۳۵۰ھ ۱۹۳۱ء

ماہنامہ جامعہ دہلی

ہندو کش عالمگیر کی دو کتابیں فروری ۱۹۲۹ء

مسلمانوں کی آیندہ تعلیم (۱) مئی ۱۹۳۳ء

؍؍ ؍؍ (۲) جون ؍؍

خیالستان لاہور

ایک عرب شاعر اپنے محبوبہ کے تصور میں (انتخاب از حماسہ) ۱۴ مئی ۱۹۳۰ء

ماہنامہ نگار لکھنؤ

مرتبہ نیاز فتحپوری

پھر بحث سنت (۱) جولائی ۱۹۳۰ء

" " " (۲) اگست "

ماہنامہ پیشوا دہلی

مرتبہ سید عزیز حسن بقائی صاحب

نظم ملت ۶ رجون ۱۹۳۱ء

ہندوستانی تماہی الہ آباد

ہندستانی اکیڈمی الہ آباد کا تماہی رسالہ

مرتبہ محمد رفیع فاضل دیوبند

ولی کے معاصر ہاشم علی کا دیوان مراثی جولائی ۱۹۳۱ء

ماہنامہ ادبی دنیا لاہور

خیام کا سال وفات (نوروز نمبر) ۱۹۳۲ء

ماہنامہ الاصلاح سرائمیر

مرتبہ امین احسن اصلاحی

مولانا شبلی اور مولانا حمید الدین پر غوغائے تکفیر اگست ۱۹۳۶ء

اسلام اور بہائیت ایران میں (۱) فروری ۱۹۳۶ء

" " " " (۲) مارچ "

" " " " (۳) اپریل "

" " " " (۴) مئی "

" " " " (۵) جون "

مولانا حمید الدین نومبر "

" " دسمبر "

ماہنامہ ندیم گیا

بہار میں اردو بہار نمبر جولائی ۱۹۳۳ء

علامہ سید سلیمان ندوی بحیثیت شاعر } جولائی ۱۹۳۴ء
(سید صاحب کے چند اشعار)

نوجوانان بہار اور خدمت اردو (بہار نمبر) ۱۹۳۵ء

دو ہفتے میسور اور مدراس میں ستمبر ۱۹۳۷ء

بعض لفظوں کی نئی تحقیق (۱) اگست ۱۹۳۸ء

" " " (۲) ستمبر "

کیا اسلام میں جدید کی ضرورت ہے " "

مولانا شبلی اردو شاعری کے لباس میں (بہار نمبر) ۱۹۴۰ء

مکتوب بنام مولانا عبدالماجد دریابادی (بہار نمبر)

ماہنامہ الناظر لکھنؤ

مرتبہ مولانا اسحاق علی علوی

تاویل مختلف الحدیث ج ۱، نمبر ۴

ماہنامہ اصلاح لکھنو

نگراں سید سلیمان ندوی و عبدالماجد دریابادی

عمل صالح ربیع الاول ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء

خط مذکور پر تبصرہ

صغرا ہمایوں بیگم کے خط کا جواب جمادی الاول ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء

تبلیغ نبوی صفر ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء

ماہنامہ الفرقان بریلی

راہ ہدی اور صراط مستقیم — ۱۲ — رجب و شعبان ۱۳۶۳ھ / ۱۹۴۴ء

ماہنامہ مستقبل کراچی

اساس ملت		ج ۱	ستمبر ۱۹۴۹ء
سیاسیات اسلام کے نظریے		"	اکتوبر "
حاکم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے		"	نومبر "
" "	(۲)	"	جنوری ۱۹۵۰ء
اسلام میں عقائد کی حقیقت اور اہمیت		"	فروری و مارچ
" "	(۲)	"	مئی
حقیقت تصوف کا مکتشف اعظم		"	جون و جولائی
اسلام میں عقائد کی حقیقت و اہمیت		"	" "
تجدید دین اور حکیم الامۃ	(۱)	"	ستمبر و اکتوبر
" "	(۲)		"
سلطان مدینہ (نعتیہ نظم)			نومبر ۱۹۵۰ء
اسلام کا تبلیغی نظام		"	دسمبر
تصورات (نظم)			جنوری ۱۹۵۱ء
خطبۂ صدارت		"	فروری

(جمعیۃ علمائے اسلام مشرقی پاکستان سلہٹ)

اسلام اور سود	ج ۲	اپریل ۱۹۵۱ء
خطبۂ صدارت (مجلس تاریخ اسلام کراچی)	"	مئی
غزل	ج ۲	مئی ۱۹۵۱ء
اسلام کا جمہوری نظام (ماخوذ) (۱)	"	جون
یورپ کا تصور حریت و جمہوریت اسلام		
" " " (۲)		اکتوبر ۱۹۵۱ء
" " " (۳)	"	نومبر
" " " (۴)		جنوری ۱۹۵۲ء
اسلامی حکومت کے عاملین (ایک خطبۂ صدارت)	"	"
دنیائے محبت (نظم)	"	" "
اسلام میں مساوات حقوق و مال	"	فروری
ذوق طلب (نظم)	"	"
حریت اور حیات اسلامی	"	مارچ
محبت باطل	"	"
رسول وحدت (۱)	"	اپریل
" " (۲)	"	مئی و جون
" " (۳)	"	اگست
اسلام کا نظریۂ تعلیم (۱)	"	اکتوبر
" " (۲)	"	دسمبر
" " (۳)		جنوری ۱۹۵۳ء

مطبوعات جدیدہ

اسلامی عہد میں فن تعمیر - از ڈاکٹر سید معین الحق صاحب، ضخامت ۳۰۰ صفحات،

کتابت وطباعت بہتر، ناشر دائرۂ معین المعارف حق نشان ۲۳ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی کراچی ۵

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں نے ہندوستانی تہذیب کے ہر شعبہ میں اپنے گہرے نقوش چھوڑے ہیں، ان نقوش کی اہمیت اس وقت اور زیادہ محسوس ہوتی ہے جب یہ پہلو سامنے آتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے بھی ہندوستان ایک مذہب، ایک تمدن اور وسیع فلسفہ کا حامل تھا جس کی ایک مستقل تہذیب ہے، جس کے مظاہر صدہا حوادث گذرجانے کے بعد بھی ہر جگہ نمایاں ہیں، مثلاً عہد اسلامی سے پہلے کی بہت سی عمارتیں آج بھی موجود ہیں، جو سنگتراشی اور فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہیں، مگر مسلمانوں نے دوسرے تہذیبی و تمدنی شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی اپنا ایک مخصوص امتیاز قائم کیا ہے، ان کے دور کی عمارتیں نہ صرف یہ کہ حسن تعمیر کا بہترین مرقع پیش کرتی ہیں، بلکہ وہ اس لحاظ سے ہندوستان کی آبرو ہیں، مختلف اسلامی عہد کی تعمیرات پر متعدد اہل قلم اردو اور انگریزی میں اپنی تحقیقات پیش کر چکے ہیں، یہ کتاب بھی اسی موضوع سے متعلق ہے، اور مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے، اس میں اسلامی عہد کے ہر دور کی مرکزی و علاقائی حکومتوں کی تعمیرات کی تاریخ اور اس کی فنی خوبیوں پر بحث کی گئی ہے، کتاب کا آخری باب مغلوں کی خطاطی اور مصوری پر ہے، اس باب کے اختتام پر تمام اہم عمارتوں کے فوٹو دیے گئے ہیں جن سے ان کی تعمیری اور فنی خوبیوں کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے، یہ کتاب نہ صرف تاریخ ہند سے دلچسپی رکھنے والوں میں بلکہ عام اہل علم میں بھی پسند کیجائیگی۔

سبیل الرشاد یعنی ترجمہ مکتوبات دو صدی - ترجمہ از مولانا سید شاہ ابو صالح محمد یونس صاحب

صفحات ۱۰۸، کتابت وطباعت معمولی، پتہ دارالرشاد تھانسند پورہ۔ ڈاکخانہ دیپ نگر ضلع پٹنہ

حضرت مخدوم شاہ شرف الدین یحییٰ منیری رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات اپنی افادیت اور روحانی تاثیر کی وجہ سے ہندوستان کے ہر طبقہ اور ہر دور میں مقبول رہے ہیں، یہ مکتوبات فارسی میں ہیں جس کا ذوق ہندوستان میں ناپید ہوتا جارہا ہے، اس لیے مولانا سید شاہ ابوصالح صاحب نے ان کے اردو ترجمہ کا سلسلہ شروع کیا ہے، ترجمہ کی پہلی جلد کئی برس پہلے شائع ہو چکی ہے، اب یہ دوسری جلد شائع ہوئی ہے، جس میں پچاس مکاتیب کا ترجمہ ہے، اس کے بعد تیسری جلد میں غالباً بقیہ مکاتیب آجائیں گے، ترجمہ میں اصل تحریر کی بات نہیں ہوتی، مگر اس کے باوجود اسکے ایک ایک فقرہ سے خدا کی محبت، اسکی رضاجوئی، آخرت طلبی کی کیفیت اور دردمندی اور دلسوزی پیدا ہوتی ہے، مترجم کا یہ ارادہ بہت ہی مبارک ہے کہ ان بزرگوں کی تحریری یادگاروں کو ان کی اصل حیثیت میں لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جائے مگر ان میں جو آیات قرآنی اور احادیث نبوی آئی ہیں، کم از کم ان کی تخریج ضرور کر دینی چاہیے تھی، اور ساتھ ہی ان کی کتابت وطباعت کا اور زیادہ اہتمام ہونا چاہیے تھا، مگر اسکے باوجود اس سے اس کی افادیت میں کوئی فرق نہیں آتا،

تذکرہ مصابیح ارشاد ترجمہ مناقب الاصفیاء } از حضرت شاہ شعیب رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ مولانا سید شاہ ابوصالح صاحب، صفحات ۲۰۸، کتابت وطباعت معمولی، پتہ مذکورۂ بالا،

یہ حضرت شاہ شرف الدین یحییٰ منیری رحمۃ اللہ کا سب سے قدیم اور مستند معاصر تذکرہ ہے جسے انکے ابن عم اور مرید حضرت شاہ شعیب رحمۃ اللہ نے مرتب کیا ہے، اصلاً اس میں حضرت شیخ ہی کا تذکرہ لکھنا مقصود تھا، لیکن برکت و تیمن کے لیے انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرۃ، اور دوسرے بزرگان دین کے حالات بھی لکھ دیے ہیں، پھر شیخ کے سلسلہ کے بزرگوں اور مریدوں کے تذکرے ہیں، تذکرے کے ضمن میں حضرت مصنف نے بہت سے دوسرے مسائل پر بھی روشنی ڈالی ہے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والدہ کے ایمان کی بحث، حضرت حسینؓ کی خلافت و شہادت، یزید کا انتخاب وغیرہ،

پہلے مسئلہ میں وہ ایمان کے قائل ہیں، اس لیے انھوں نے امام نووی اور محدثین کی رائے اور انکے دلائل نقل کرنے کے بعد بڑے شستہ انداز میں اس سے اختلاف کیا ہے، کتاب میں بعض ضعیف اور موضوع روایتیں بھی آگئی ہیں، مگر دوسرے شواہد سے انکی تائید ہو جاتی ہے، غالباً اسی لیے مصنف نے انکے نقل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا، بہرحال حضرت منیری رحمۃ اللہ کے سوانح حیات کا یہ سب سے قدیم اور مستند ماخذ ہے، آخر میں مترجم نے مولف کتاب حضرت شعیب کے مختصر حالات بھی شامل کر دیے ہیں، حضرت یحییٰ منیریؒ کے مکاتیب کی طرح یہ بھی فارسی نثر کا اچھا نمونہ ہے۔

بنیادی اسالیب بیان - از عزیز احمد صاحب قاسمی ضخامت ۱۷۶ صفحے، کتابت، طباعت متوسط، ناشر کمال بک ڈپو، دیوبند سہارنپور۔

تحریر میں موضوع کے ساتھ طرز ادا کی اہمیت بنیادی ہوتی ہے، ڈنیس سن تو طرز ادا ہی کو ساری اہمیت دیتا ہے، وہ کہتا ہے کہ "قابل توجہ بات یہ نہیں ہے کہ ہم کیا کہتے ہیں، بلکہ یہ کہ ہم کس طرح کہتے ہیں،" عزیز احمد صاحب نے اس کتاب میں ان بنیادی اسالیب بیان یا طرز ادا کی تفصیل کی ہے جو تقریباً ہر زبان میں استعمال کیے جاتے ہیں، انھوں نے بنیادی اسلوب کی سات قسمیں قرار دی ہیں، سلیس و سادہ اسلوب، بے تکلف اسلوب، موجز اسلوب، مصورانہ اسلوب، پُرشکوہ اسلوب، رنگین اسلوب، پُر زور اسلوب، انھوں نے ہر اسلوب کی تعریف کرنے کے بعد اردو نثر و نظم کی بہت سی مثالیں بھی دیدی ہیں، جس سے اس کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے، تعجب ہے کہ انھوں نے مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کی تحریروں کو متعدد جگہ معائب کی صورت میں پیش کیا ہے، اسلوب کی ایک مستقل قسم علمی و تاریخی اسلوب بیان بھی ہے جس کے بانی نہیں تو مجدد علامہ شبلی ہیں، اور جس کی پیروی دارالمصنفین کر رہا ہے، مگر مصنف نے اس کا زیادہ مطالعہ نہیں کیا ہے، اس لیے ان کی مثالوں میں قدرے نقص رہ گیا ہے، لیکن اس کے باوجود مصنف کی محنت قابلِ تحسین اور کتاب مفید ہے۔

شذرات

حکومت ہند کی ساہتیہ اکیڈمی نئی دلی نے اب تک جو مفید اور اہم علمی کارنامے انجام دئیے ہیں، اُن کو دیکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خالص علمی ادارہ نے ہندوستان کے علمی ضمیر کی حیثیت اختیار کر لی ہے، یہ ملک کی چودہ زبانوں کے علاوہ، انگریزی، سندھی اور میتھلی کی بھی سرپرست ہے، ۱۹۵۴ء میں قائم ہوئی، اس کی تشکیل کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ ہندوستان کی مختلف زبانیں ایک دوسرے کے کاموں سے واقف ہوں اسی لئے اس کے پروگرام میں ہندوستان کی مختلف زبانوں کے لٹریچر کی کتابیات، تواریخ، اور ان کے مشاہیر سے متعلق مفید معلومات فراہم کرنا، اور ہر زبان کے اچھے لٹریچر کو مختلف زبانوں میں منتقل کرنا ہے،

اس کے صدر ڈاکٹر ایس، رادھا کرشنن، اور نائب صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہیں، اس وقت اس کی عمومی مجلس میں ۶۸ ممبر ہیں، جن میں جناب ایم۔ سی چھاگلا وزیر تعلیم حکومت ہند کے علاوہ مسلمانوں میں آسامی زبان کے جناب سید عبد الملک، اردو کے پروفیسر محمد مجیب، کشمیری کے جناب اختر محی الدین، مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر آل احمد سرور اور عثمانیہ یونیورسٹی کے ڈاکٹر عبد المعید خان نمائندے ہیں، پروفیسر ہمایوں کبیر بھی ایک ممتاز اہل علم کی حیثیت سے منتخب کئے گئے ہیں، ہندوستان کی سولہ زبانوں کے علیحدہ علیحدہ مشاورتی بورڈ بھی ہیں جن میں اردو کے بورڈ کے اراکین ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر عابد حسین، پروفیسر احتشام حسین پروفیسر مسعود حسین خاں، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، راجندر سنگھ بیدی، سجاد ظہیر، آنند نرائن ملا، اور پروفیسر آل احمد سرور (کنوینر) ہیں

اکیڈمی کی طرف سے اب تک بعض بہت ہی مفید کام انجام پا چکے ہیں۔ مثلاً ۱۹۶۲ء میں بیسویں صدی میں ہندوستانی لٹریچر کے نام سے اس کی پہلی جلد شائع ہوئی جس میں آسامی، بنگالی، انگریزی، اور گجراتی لٹریچر کی کتابیات ہیں، دوسری جلد کنڑی، کشمیری، اور ملیالم کی کتابیات پر مشتمل ہے، اسی طرح دو اور جلدیں ہوں گی، ۱۹۶۳ء

میں ہندوستان کے پانچ ہزار علمی شاہیر پر ایک جلد Who's who of Indian writers کے نام سے شائع ہوئی ہے جو بیرونی ملکوں میں بھی مقبول ہوئی، اس کی طرف سے معاصرانہ ہندستانی لٹریچر کے نام سے بھی ایک اور اہم کتاب نکلی ہے جس کے ترجمے ہندی، ملیالم تامل، اور تلیگو میں بھی ہوئے ہیں،

اکیڈمی کے سامنے ہندستان کی مختلف زبانوں کی تاریخیں لکھانے کا بھی پروگرام ہے جن میں آسامی بنگالی، اڑیا، کنڑا، اور ملیالم کی زبانوں کی تاریخیں شائع ہو چکی ہیں، ہندستان کے ناموران علم و ادب پر بھی علحدہ علحدہ جلدیں تیار ہو رہی ہیں، اردو میں غالب پر ایک جلد تیار کرنے کا کام پروفیسر محمد مجیب کے سپرد کیا گیا ہے، "معاصرانہ ہندستانی افسانے کے نام سے انگریزی میں کئی جلدیں ترتیب دیجا رہی ہیں، ہندستان کی مختلف زبانوں کی شاعری سے واقفیت پیدا کرنے کی خاطر آسامی کشمیری، ملیالم، پنجابی تامل، تلیگو اور اردو شعرا کے انتخابات شائع کیے گئے ہیں، اکیڈمی کو اقوام متحدہ کے علمی اور ثقافتی شعبہ یونسکو کا تعاون بھی حاصل ہے اس سلسلہ میں بعض ہندستانی ناول بھی انگریزی میں ترجمہ کئے گئے ہیں، اردو کے ناولوں میں امراؤجان ادا کا انتخاب ہوا ہے لیکن اسکی جگہ پر کسی اور ناول کا انتخاب ہوتا تو زیادہ اچھا تھا،

اکیڈمی مولانا ابوالکلام آزاد کی تصانیف کو بھی شائع کرا رہی ہے چنانچہ اس کی طرف سے انکی تفسیر ترجمان القرآن کی پہلی جلد شائع ہو چکی ہے جس کو ڈاکٹر ذاکر حسین کی نگرانی میں پروفیسر محمد اجمل خاں اور ڈاکٹر عابد لمعید خان نے مل کر تیار کیا ہے، اس کی دوسری اور تیسری جلدیں زیر طبع ہیں، مولانا کے تذکرہ کو جناب مالک رام صاحب اڈٹ کر رہے ہیں اکیڈمی کی طرف سے ٹیگور پر بھی کتابیات تیار ہو رہی ہے ان کی سوسالہ سالگرہ کے موقع پر اکیڈمی نے اُن کی نظموں، ڈراموں ناولوں اور دوسری تحریروں کے خاص اڈیشن مختلف زبانوں کے ترجموں کے ساتھ شائع کئے، اسی طرح سوامی ویکانند کی سالگرہ ۱۹۶۳ء میں منائی گئی تو ان کے متعلق تامل، پنجابی، اردو، ملیالم اور مرہٹی میں معلومات فراہم کئے گئے، تامل زبان کا ادبی شاہکار تیرک کورل ہے، اس کا اردو ترجمہ جناب حسرت سہروردی نے کیا ہے جو اکیڈمی کی طرف سے شائع ہو گیا ہے، اس طرح مختلف عنوانات پر گذشتہ تیرہ سال کے اندر یہاں سے مختلف زبانوں میں ۲۰۰ کتابیں نکل چکی ہیں، اکیڈمی کی یہ علمی سرگرمیاں ہر لحاظ سے قابل قدر ہیں،

اکیڈمی کی طرف سے ہر سال ہندوستان کی مختلف زبانوں کی اہم کتابوں پر پانچ پانچ ہزار کے انعامات کا اعلان ہوتا رہتا ہے، جو مصنفوں کے لئے بڑا علمی اعزاز سمجھا جاتا ہے، اردو میں اب تک حسب ذیل کتابوں پر انعامات مل چکے ہیں، آلِ ومشیت از جناب ظفر حسین خاں، قومی تہذیب کا مسئلہ از ڈاکٹر عابد حسین، میر تقی میر از ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، آتش گل از جگر مرادآبادی، اردو ڈرامہ اور اسٹیج از سید مسعود حسن رضوی، گل نغمہ از فراق گورکھپوری، دیوانِ غالب از امتیاز علی عرشی، یادیں از اختر الایمان، آندھی میں چراغ از خواجہ غلام السیدین، میری حدیث عمر گریزاں از آنند نرائن ملا، ایک چادر میلی سی، از راجندر سنگھ بیدی، اکیڈمی جس علمی رواداری، فراخدلی، اور بے تعصبی سے اپنے کاموں میں مشغول ہے اس سے امید ہے کہ ملک میں علمی یگانگت، ادبی موافقت اور لسانی یکجہتی کی جو کمی ہے وہ اسکے ذریعہ سے ضرور پوری ہو جائے گی،

گذشتہ مہینہ نیاز فتحپوری کی وفات اکیاسی سال کی عمر میں کراچی میں ہو گئی، معارف کو انکی پچھلی زندگی میں انکے بعض دلآزار مذہبی مضامین سے بڑا اختلاف رہا، لیکن انھوں نے اظہار انابت کرکے آخر میں مذہبی دلآزاری چھوڑ دی تھی، ان کے علمی ذوق میں بڑی رنگا رنگی تھی، رسالہ نگار کے اڈیٹر ہونے کیساتھ، مذہب، تاریخ، سوانح، ناول نگاری، افسانہ نویسی اور شعر و ادب پر بھی طبع آزمائی کرتے رہے، اپنے بعض مذہبی مضامین کی وجہ سے تو مطعون ہوئے، اچھے مورخ، اور اچھے سوانح نگار بھی نہ ہو سکے لیکن ان کا نام اچھے ناول نگار، عمدہ افسانہ نویس اور شعر و ادب کے بلند پایہ نقاد کی حیثیت سے اردو زبان کی تاریخ میں خصوصیت کیساتھ برابر لیا جائیگا، وہ اپنے رسالہ نگار کے ذریعہ سے جو علمی و ادبی خدمت انجام دیتے رہے وہ بھی ان کے اہم کارناموں میں شمار ہوگا، دعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ان کی کمزوریوں کو اپنے دامنِ عفو میں جگہ دیں، اور ان کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائیں، آمین۔

ان سطروں کے لکھتے وقت جناب مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی ناظم دارالمصنفین و اڈیٹر معارف کا خط بمبئی سے موصول ہوا کہ وہ ۲۴ مئی ۱۹۶۶ء کو سفر حج سے مع الخیر واپس پہنچ گئے، دعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ ان کے حج کو قبول فرمائیں، اور وہ اپنی آیندہ زندگی میں اسکے خیر و برکت سے عرصہ دراز تک اس ادارہ کی خدمت انجام دیتے رہیں، آمین ثم آمین،

مقالات

غنی کشمیری

از جناب علی جواد صاحب زیدی

ملا محمد طاہر غنی کا تعلق کشمیر کے مشہور قبیلۂ اشائی سے ہے[1]، غلام علی آزاد نے اس قبیلے کا نام "اشئی"[2] اور نواب صدیق حسن خاں نے "اشی" بتایا ہے[3]، حسین قلی خاں نے غنی کو "اشوی" لکھا ہے[4]، اس اعتبار سے قبیلے کا نام "اشو" ہونا چاہیے، لیکن میرا خیال ہے کہ "شمع انجمن" اور "نشتر عشق" دونوں ہی نے "مآثر الکرام" کو مشعل راہ بنایا ہے، اور کاتبوں نے ہمزہ کو حذف کرکے اختلاف پیدا کر دیا ہے، کشمیری مورخین میں خواجہ محمد اعظم دیدہ مری نے قبیلے کا نام "اشائی" اور پیرزادہ غلام حسن کوہیامی نے "عشائی" ظاہر کیا ہے، دیکھنے میں یہ صرف املاء کا فرق معلوم ہوتا ہے، لیکن وجہ تسمیہ نے اس فرق کو بنیادی بنا دیا ہے،

اس فرق کے اسباب پر غور کرنے سے پہلے یہ بات دھیان میں رکھنے کی ہے کہ غلام حسن کوہیامی نے اگرچہ قبیلے کا نام عشائی لکھا ہے، لیکن حیرت ہے کہ نہ صرف غنی کے ذکر میں[5] بلکہ مختار شاہ اشائی کے ذکر میں[6] بھی قبیلے کے نام کا املاء "الف" سے کیا ہے۔

بہرحال غلام حسن کوہیامی نے لکھا ہے کہ یہ قبیلہ ملک خراسان کے عیشا و نامی گاؤں سے

---

[1] تاریخ کشمیر اعظمی (تاریخ واقعات کشمیر) ص ۱۷۱ مطبوعہ [2] مآثر الکرام ج ۲ ص ۱۰۳ مطبوعہ [3] شمع انجمن ص ۴۳ [مطبوعہ سنہ ۱۲۹۳ھ] [4] نشتر عشق (مخطوطہ بانکی پور) [5] تاریخ حسن حصہ چہارم ص ۱۹ مطبوعہ [6] ایضاً

ہجرت کرکے وارد کشمیر ہوا، اب اہل کشمیر نے عیشاوری کو مخفف کرکے "عشائی" کردیا ہے،[۱] ڈاکٹر صوفی نے اپنی تصنیف کشمیر میں لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے طویل سفر ایران کے دوران اس گاؤں کی بہت کھوج لگائی لیکن کوئی پتہ نہ چلا اور علمائے ایران بھی اس کی نشاندہی سے قاصر رہے،[۲] لیکن متین الزمان نے مؤلف تاریخ حسن کی رائے سے اتفاق کیا ہے[۳]

بظاہر تاریخ حسن ہی کو بنیاد بنا کر ریاست جموں وکشمیر کی رپورٹ مردم شماری (۱۹۱۱ء)[۴] میں اشائیوں کے ابتدائی وطن کو خراسان کے قریب بتایا گیا ہے، لیکن گانوں کا نام عیشاوری کی بجائے اشور یا عشور کردیا گیا ہے، اسی سے 'اشوری' یا 'عشوری' اور بعد میں بگڑ کر 'اشائی' یا 'عشائی' ہوگیا، اس کے برعکس حاجی مختار شاہ اشائی کا یہ بیان ہے کہ 'اشائی' اصلاً بخارا کے رہنے والے تھے،[۵] شاہ ہمدانؒ[۶] کے ہمراہ کشمیر آئے اور یہیں رہ پڑے، بخارا اور خراسان کی وطنیت کے بارے میں یہ بیانات متضاد ضرور ہیں لیکن ان میں مطابقت کی بھی ایک شکل ہے، ممکن ہے کہ اشائیوں کے اجداد اصلاً بخاری رہے ہوں، پہلے بخارا سے ترک وطن کرکے خراسان آئے ہوں اور پھر وہاں سے شاہ ہمدان کی معیت اختیار کی ہو،

محمد الدین فوق نے "تواریخ اقوام کشمیر" میں "ایک محترم عشائی معزز عہدہ دار" کی تحریر کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے، کہ اس قبیلہ کے محدث اعلیٰ "خواجہ محمد سنگین کشمیری الاصل تھے، اور جناب امیر سید علی ہمدانی کی تشریف آوری سے پہلے ہی مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے،[۷] اس کے برعکس "روضۃ الابرار" کی یہ روایت ہے کہ خواجہ سنگین شاہ ہمدانؒ کے ہمراہ کشمیر میں آئے، وہ خود اور ان کے فرزند سب صالح اور نیکوکار تھے، اور تجارت کا کام کرتے تھے، اشراق سے نماز پیشین تک دوکان پر بیٹھتے پھر نماز عصر تک

---

[۱] "تاریخ حسن" [۲] "کشمیر" [۳] بحوالہ "ایران صغیر" از عبدالحمید عرفانی [۴] "رپورٹ مردم شماری" (۱۹۱۱ء) ص ۲۰۵ فٹ نوٹ

[۵] رسالہ در فن شال بافی' سر والٹر لارنس بھی اشائیوں کو مغل کہا ہے [۶] حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانیؒ جنھیں احتراماً شاہ ہمدان بھی کہتے ہیں،

[۷] تواریخ اقوام کشمیر ص ۲۳۳ (طبع ثانی)

کارخانے کی دیکھ بھال کرتے، نماز عصر کے وقت سے نماز عشا تک مسجد ہی میں قیام کرتے تھے، مدت تک ان کے خاندان کا یہی طریقہ رہا، اس وجہ سے یہ لوگ اشائی کہلانے لگے۔[1]

اس کے علاوہ ایک اور بیان عوام میں مشہور ہے، کہتے ہیں کہ خواجہ سنگین کم از کم رات کا کھانا لازمی طور پر شاہ ہمدان کے ہمراہ کھایا کرتے تھے، حضرت کی اصطلاح میں رات کے کھانے کو غذائے عشا کہتے تھے، ایک دن اتفاق سے خواجہ سنگین کھانے پر نہ آسکے تو شاہ ہمدان نے پوچھا کہ "ہمارا عشائی کہاں ہے" حضرت کی زبان، زبانِ خلق تھی، اسی دن سے یہ "عشائی" مشہور ہو گئے۔[2]

ایک طرف یہ روایتیں ہیں اور دوسری طرف بیشتر کشمیری مورخ 'اشائی' کا املا عین کی بجائے الف سے کرتے ہیں، تاریخ حسن بھی مستثنیات میں نہیں ہے، خواجہ کمال اشائی، خواجہ نورالدین اشائی اور خواجہ محمد صالح اشائی میں اشائی کا املا، الف ہی سے ہے، خود غنی کشمیری کے حال میں لکھا ہے کہ "از قبیلۂ اشائی ہاست"[3]۔ اگر "اشائی" الف ہی سے صحیح ہے، تو عشا کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ 'روضۃ الابرار' نسبتۂ حال کی تالیف ہے، اس لیے وجہ تسمیہ کے سلسلے کی روایتوں کو حرف آخر سمجھ لینا درست نہ ہوگا، لیکن صرف ایک شبہہ کی بنا پر یہ روایت مسترد بھی نہیں کی جاسکتی ہے، ممکن ہے کہ امتداد زمانہ سے املا میں تبدیلی آگئی ہو،

خواجہ جلال الدین (عرف خواجہ سنگین) نے محلہ علاءالدین پورہ (سری نگر) میں کئی مکانات تعمیر کرائے اور پتھروں کی مسجد بنوائی، چونکہ اس کے پہلے یہاں پتھروں کی کوئی مسجد نہ تھی، اس لیے یہ مسجد سنگین کہلائی، اور اسی مناسبت سے اس کے بانی خواجہ سنگین کہلانے لگے، اشائیوں کی ایک شاخ راجوری کدل کے پار آباد تھی اور غنی کشمیری کا تعلق اسی شاخ سے تھا،[4] ایک اور شاخ فتح کدل میں تھی،

---

[1] تواریخ اقوام کشمیر ص ۲۳۲ [2] ایضاً ص ۲۳۳-۲۳۲ [3] تاریخ حسن حصہ چہارم ص ۱۹۱ مطبوعہ گورنمنٹ پریس، سری نگر [4] یہ اطلاع محمد امین دارا نے دی ہے جو اسی قبیلۂ اشائی کی ایک فرد ہیں، اور فارسی کے شاعر بھی ہیں۔

جس میں خواجہ طاہر رفیق نے بڑا نام پیدا کیا، فتح کدل (سری نگر) میں انکی بنا کردہ مسجد اشائی آج بھی موجود ہے[۱]

چند نمایاں اہل خاندان | اشائیوں کا خاندان علماء اور صلحا کا خاندان رہا ہے، خواجہ سکین کے علاوہ خواجہ نور محمد، خواجہ حکیم شیخ محمد چشتی، خواجہ محمد امین، خواجہ عباد اللہ، خواجہ حفیظ اللہ، خواجہ ابراہیم اور خواجہ طاہر رفیق نامی عاملان باعمل گزرے ہیں،[۲] کو نیہامی، خواجہ کمال اشائی کو "واقف سرا پردۂ یکتائی" لکھتا ہے،[۳] خواجہ نور الدین اشائی مفسر بھی تھے اور صاحب سلوک بھی،[۴] خواجہ محمد صالح اشائی صاحب حال و قال وکشف وکرامات و مجاہدہ ومشاہدہ تھے،[۵] خواجہ طاہر رفیق کو شیخ عبد الشکور سہروردی کی جانب سے خرقۂ خلافت عطا ہوا تھا، اور آپ چاروں سلسلوں۔ قادریہ، نقشبندیہ، سہروردیہ اور کبرویہ۔ میں صاحب سند تھے، ان کی کرامتیں مشہور ہیں،

علم اور صفائے قلب کے ساتھ درس و تدریس کی خدمت میں بھی اس خاندان کے کچھ افراد نے نام پیدا کیا، ان ہی میں غنی کشمیری کے بھائی ملا محمد زماں نافع بھی تھے، خواجہ طاہر رفیق کے واسطے سے شیخ یعقوب صرفی بھی عزیز ہوتے تھے، جن کا علم و فضل محتاج ذکر نہیں ہے، حاجی مختار شاہ اشائی متخلص بہ حاجی تک (جو تیرھویں صدی ہجری میں گذرے ہیں) یہ علمی روایت اس خاندان میں باقی رہی، مختصر یہ ہے کہ اس خاندان کا ماحول علمی اور روحانی رہا ہے، اور اس ماحول کا اثر غنی کی زندگی میں صاف نمایاں ہے،

ولادت | کسی تذکرہ نگار نے نہ تو غنی کے والد کا نام بتایا ہے اور نہ تاریخ ولادت کا ذکر کیا ہے، قیاس آرائی کے لیے بھی کافی مواد موجود نہیں ہے، مفتی محمد سعادت نے "تاریخ اعظمی" کے حاشیے پر ۱۰۴۰ھ کو غنی کا سال ولادت قرار دیا ہے، یہ بیان ظنی اور بے ثبوت ہے، کیونکہ جب ۱۰۴۲ھ میں صائب کشمیر آئے ہیں اس وقت غنی صاحب بیاض شاعر ہو چکے تھے، ظاہر ہے کہ یہ معجزہ دو برس کے سن میں تو نہیں ہی ہوا

---

[۱] تاریخ اقوام کشمیر، ص ۲۴۴ [۲] "تذکرہ اولیائے کشمیر" (یعنی "تاریخ حسن" حصہ سوم) ص ۱۹۰ [۳] ایضاً ص ۲۵۴
[۴] ایضاً ص ۲۶۷ [۵] "شعر العجم" ج ۳ ص ۱۹۸

ہوگا، علامہ شبلی نے غنی کو صائب کا "ہمدم و ہم قلم" تسلیم کیا ہے[1]، اس لیے صائب کی آمد و قیام کے وقت غنی نوجوان تو ضرور رہے ہوں گے، اسی قیاس پر محمد امین داراب نے اپنے ایک مسودے میں غنی کا سال ولادت ۱۰۲۰ھ قرار دے لیا ہے لیکن یہ بھی قیاس محض ہے، میں ان قیاسی روایتوں پر اعتبار کرکے ۱۰۲۰ھ اور ۱۰۴۰ھ میں سے کسی ایک کو اختیار نہیں کرسکتا، ان میں سے موخر الذکر تو قطعاً ناقابل تسلیم ہے، سچ یہ ہے کہ ہمارے پاس ایسا کوئی مواد موجود نہیں ہے جس کی بنا پر ہم کوئی قطعی سال ولادت متعین کرسکیں، صرف اتنا قطعی طور سے معلوم ہے کہ جب ۱۰۴۲ھ میں صائب کشمیر آئے تو غنی کی شاعری مسلّم ہو چکی تھی، یقیناً یہ غنی کی جوانی کا زمانہ رہا ہوگا، اگر پچیس برس کا بھی سن مانا جائے تو ان کی ولادت ۱۰۱۷ھ یا اس سے کچھ پہلے ہونا چاہیے۔

نام غنی کا نام محمد طاہر ہے، اور اس کے بارے میں روایت ہے کہ چونکہ غنی کے والد کو خواجہ طاہر بیقی سے اعتقاد خاص تھا، اس لیے انھوں نے حصول سعادت کے لیے بچے کا نام محمد طاہر رکھا۔

تعلیم غنی کی تعلیم و تربیت کے حالات بھی تذکروں میں نہیں ملتے، نصرآبادی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ "در تحصیل علوم سعی نمودہ۔"[2] شیر خاں لودی اور دوسرے تذکرہ نگاروں نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ "بہ طبع درّاک در فنون و علوم بر اوستاد چیرہ دستی می نمود۔"[3] دیوان غنی کے مرتب اور غنی کے شاگرد مسلم نے ضمنی طور سے ان کے علوم رسمی سے واقف ہونے کا ذکر کیا ہے، "معارف حقیقی را در لباس علوم رسمی روپوش می ساخت۔"[4] خود ملا کا لقب اس بات کا ثبوت ہے کہ انھوں نے رسمی علوم میں مہارت پیدا کرلی تھی، اس کے علاوہ خاندانی روایات کا بھی تقاضا یہی ہے کہ انھوں نے شروع ہی سے طلب علم میں سعی کی ہوگی، فانی سے انھوں نے علوم عقلیہ اخذ کیے تھے، ان کے طبیب ہونے

---

[1] شعر العجم ج ۳ ص ۱۹۰ [2] تذکرہ نصرآبادی ص ۴۴۵ چاپخانہ ارمغان تہران [3] "مراۃ الخیال" ص ۱۶۲ - ۱۶۱ مطبوعہ بمبئی

[4] "دیوان غنی" ص ۵۷ [مطبوعہ منجانب جموں اور کشمیر اکیڈمی آف آرٹس کلچر اینڈ لینگویجز" سری نگر]

کا ذکر بھی آیا ہے، بعض اشعار میں بھی اشارہ ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ عام علوم کے علاوہ طب کا فن بھی انھوں نے حاصل کر لیا تھا۔

غنی کے استاد غنی کے خاندانی ورثۂ علم و فضل اور ابتدائی رسمی تعلیم پر ملا محسن فانی کی تربیت نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا، غلام علی آزاد کی روایت ہے کہ "غنی ابتدائے شعور سے ملا محسن فانی کے حلقۂ درس میں شامل ہوئے، چونکہ ذہین اور بلند طبع تھے، اس لیے تھوڑے ہی عرصہ میں ایک شایستہ حیثیت بہم پہنچالی، اور آخر کار بحر سخن کی غواصی میں مصروف ہوئے[۱]"۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ فانی کس زمانے سے درس و تدریس میں مصروف ہوئے تو غنی کے بدو شعور کے بارے میں بھی کچھ پتہ چلے، یہ سوچ کر میں نے تذکروں کی ورق گردانی شروع کی لیکن اس معاملے میں بھی تذکروں نے چند الجھنیں پیش کیں،

غلام حسن کوہامی نے لکھا ہے کہ "علوم عقلی و نقلی کے حصول کے بعد فانی نے ہندوستان کے اطراف و اکناف کی سیاحت کی اور زمانے کے نیک و بد کو بہت آزمایا، ہر مذہب کے ماننے والوں سے آشنائی کی اور مذہبوں اور ملتوں کی تحقیق کی اور ایک کتاب اسی موضوع پر "دبستان مذاہب" کے نام سے تصنیف کی، اپنی علمی شہرت کے باعث دارا شکوہ کی صحبت میں رسائی پائی اور ایک مدت تک انکے ندیم رہے، پھر کشمیر کی صدارت کا عہدہ حاصل کر کے اپنے وطن آئے، یہاں صدارت کی ذمہ داریوں کے ساتھ وہ درس و تدریس میں مشغول ہوئے اور باکمال شاگرد پائے، کہتے ہیں کہ شروع شروع میں مذہب آزاد اور ہر ملت سے صلح کل رکھتے تھے، اور فلسفیوں (حکما) کے مذہب پر اعتقاد تھا، لیکن آخر عمر میں حضرت میاں محمد امین دار کی خدمت میں مشرف ہوئے اور ان کے دامانِ عاطفت کی طرف توبہ کا ہاتھ بڑھایا اور خیالات باطل سے درگذرے، اور عقیدۂ کامل بہم پہنچایا[۲]"۔

---

[۱] مآثر الکرام ص ۱۰۳، ج ۲۔ مآثر الکرام کی فارسی عبارت "شمع انجمن" کے مولف نواب صدیق حسن خاں نے لفظ بہ لفظ نقل کر دی ہے صرف پہلا جملہ چھوڑ دیا ہے، یہ بات تذکروں میں عام ہے [۲] تاریخ حسن جلد سوم ذکر فانی، ایضاً دیکھیے اردو ترجمہ "تذکرۂ اولیائے کشمیر" ص ۴۲۵

اس بیان میں اطراف و اکناف ہند کی سیاحت اور تحقیق مذاہب کی بات "دبستان مذاہب" کی تصنیف سے وابستہ ہے لیکن یہ روایت خود مشتبہ ہے۔ ڈاکٹر امیر حسن عابدی کی تحقیق کے مطابق اس کتاب کا فانی سے کوئی واسطہ نہیں ہے[1]، پیرزادہ غلام حسن کویہامی کی یہ روایت بھی مشکوک ہے کہ فانی کو کبھی کشمیر کی صدارت ملی تھی کشمیر میں فانی کا قیام تو صدارت سے معزولی کے بعد ہوا اور اس کا سبب طاس بیل نے یہ بیان کیا ہے کہ جب نذر محمد خاں والی بلخ کو مراد بخش نے شکست دی اور اس کے اموال ضبط کیے تو ضبط شدہ سامان میں محسن فانی کا ایک دیوان بھی ملا جس میں نذر محمد خاں کی شان میں ایک قصیدہ بھی تھا، اس قصیدے کی دریافت کے بعد فانی شاہجہاں کی نظروں سے گر گئے اور صدارت الہ آباد سے معزول ہوئے لیکن ان کے حسب حال ایک سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا گیا جو وہ تمام عمر پاتے رہے، اور کشمیر میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے[2]، اس بیان کی تصدیق محمد قدرت اللہ گوپاموی کے بیان سے بھی ہوتی ہے،

"بجوہر ذاتی و صفاتی مستعد بارگاہ شاہجہاں گشتہ، بخدمت صدارت الہ آباد چہرۂ اعتبار افروخت وبحسن خلق و سجیۂ رضیہ دوران و یار مرجع خاص و عام گردید و خرقۂ خلافت از مولانا شیخ محب اللہ الہ آبادی پوشید آخر بہ سببی از منصب و خدمت بپایۂ عزل در آمدہ از مراحم بادشاہی بتقرر سالانۂ معقول کامیاب شدہ بکشمیر رفت ...... اوقات گرامی پیوستہ بشغل درس و تدریس مامور میداشت و از حلقۂ تدریس او اکثری از اہل کمال مثل ملا محمد طاہر غنی و حاجی اسلم اسلم علم شہرت برداشتند"[3]

ڈاکٹر عابدی نے بھی لکھا ہے کہ معزول ہونے کے بعد فانی کشمیر میں مقیم ہوئے ... اور اپنا وقت

---

[1] شیرازہ (سری نگر) ج ۱ ش ۱ ص ۱۰ ایضاً مقدمہ انگریزی "مثنویات فانی" ص ۱۲-۱۵ [2] مفتاح التواریخ از طامس ولیم بیل ص ۵، ۲۷ [3] تذکرہ "نتائج الافکار" ص ۵۴۲-۵۴۱

درس وتدریس میں صرف کرنے لگے۔[۵] "ایران صغیر" میں بھی ان ہی بیانات کو صحیح مانتے ہوئے فانی کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ دراواخر زندگانی از خدمت دولتی کنارہ کشی کردہ و مشغول تدریس و تعلیم علوم فلسفی وادبی بودہ۔"[۲]

ان بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ فانی نے معزولی کے بعد ہی کشمیر میں مراجعت کی اور عالم گوشہ گیری میں درس وتدریس کا سلسلہ شروع کیا، "نتائج الافکار" اور "مفتاح التواریخ" کے بیانات ملتے جلتے ہیں، صرف فرق اتنا ہے کہ اول الذکر نے معزولی کا سبب نہیں لکھا ہے، بہرحال چونکہ کشمیر کا قیام معزولی کے بعد ہوا ہے، اس لیے صدارت کشمیر کی بات (جو "تاریخ حسن" میں کسی حوالہ کے بغیر درج کردی گئی ہے) افسانہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، پھر ایک ہی بات رہ جاتی ہے کہ معزولی فتح بلخ و بخارا کے بعد ہوئی اگر یہ صحیح ہے تو معزولی ۱۰۵۵ھ کے آس پاس ہوئی ہوگی، اور یہ زمانہ کسی طرح بھی غنی کا بدو شعور نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ زمانہ کم از کم ان کے کمال شباب کا ہے،

اگر غنی ۱۰۵۵ھ کے آس پاس فانی کے حلقۂ درس میں شامل ہوئے تو اسے ابتدائی تعلیم سے کوئی علاقہ نہیں ہوسکتا، انھوں نے صرف حصول فضیلت یا تکمیل علوم حکمیہ کی غرض سے فانی کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا ہوگا، جبھی تو شیر خاں لودی نے لکھا ہے کہ

"بمدد طبع دراک در علوم و فنون بر استاد چیرہ دستی نمودہ، ہرگاہ شیخ را مسئلۂ مشکل شدی ازوی (غنی) استفسار نمودی۔"[۳]

اب ذرا اس بات کو ذہن میں رکھیے کہ فانی کو صاحب مراۃ الخیال "فاضل متبحر" کہتے ہیں اور صاحب صبح گلشن "اکثر علوم میں یکتا" اور ملا یعقوب صرفی کے تلامذہ میں "فاقد النظیر" قرار دیتے ہیں، محمد صالح کنبو انھیں تمام علوم کا جامع بتاتے ہیں، صاحب بستان بے خزاں بھی ان کے

---

[۱] مثنویات فانی، مقدمہ فارسی ص ۶ [۲] ایران صغیر ص ۱۵۹ [۳] مراۃ الخیال ص ۱۶۱

فضل وتبحر پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ اور مؤلف "نتائج الافکار" انھیں "فضل وکمال میں بے نظیر" گردانتے ہیں، قطع نظر اس کے کہ ایسا اہل کمال کیا غنی سے استفسار مسائل کرتا ہوگا یا نہیں، یہ تو مانا ہی نہیں جاسکتا کہ وہ مسائل علمیہ میں کسی مبتدی سے رجوع کرتا ہوگا۔ خود "مراۃ الخیال" کی عبارت بتاتی ہے کہ مشکل مسائل میں استفسار کرتے تھے، یعنی جن مسائل کے بارے میں غنی سے سوال کیا جاتا تھا، ان کا تعلق باریک علمی اور فنی نکات سے رہتا تھا، میرے خیال میں بد و شعور کی بات بعید مشتبہ بلکہ ناقابل یقین ہے۔

غنی کی شاگردی کا تعلق زیادہ تر شاعری اور علوم باطنی سے رہا ہوگا، تکمیل علوم کے لیے انھوں نے خصوصی درسوں میں بھی شرکت کرلی ہوگی، اتنا ضرور تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ غنی نے شاگردی کی حیثیت سے اپنی ذہانت اور ژرف نگاہی کا پورا ثبوت دیا، غنی کی شاگردی کی نوعیت پر ان کے ہم عصر اور مرتب دیوان، محمد علی ماہر، کے اس شعر سے بھی روشنی پڑتی ہے، جو غنی کی وفات کے قطعہ تاریخ کا پہلا شعر ہے

چو داد ش فیض صحبت شیخ کامل محسن فانی غنی سر حلقۂ اصحاب او در نکتہ دانی شد

غنی یقیناً پہلے ہی تحصیل علم کر چکے تھے، فانی کی صحبت پاکر انکی نکتہ دانی کو چار چاند لگ گئے۔

علوم ظاہری میں استفادہ کے علاوہ انھوں نے فانی سے روحانی علوم بھی حاصل کیے، مسلم نے دیوان غنی کے دیباچہ میں انھیں تصریحاً فانی کا شاگرد و مرید لکھا ہے اور آزاد بلگرامی نے ان لفظوں میں تصدیق کی ہے۔

"(فانی) درویشی صوفی مشرب، صاحب ذوق بود، غنی کشمیری بخدمت وی کسب کمالات کرد"[۱]

شاعری کے سلسلے میں فانی کی شاگردی کی صاحب "صبح گلشن" نے باضابطہ تصریح کی ہے۔

"ملا طاہر غنی و حاجی محمد اسلم سالم کشمیری کلام خود را پیش نظر اصلاحش می کشیدند و بطفیل شاگردی

---

[۱] "ید بیضا"

دی در سخن سرائی بہ تبۂ استادی رسیدند[۱]"

یہاں اُس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے جو پیرزادہ غلام حسن کو یہامی کے اس بیان سے پیدا ہو سکتی ہے کہ فانی آزاد خیال اور آزاد مذہب تھے، اور مذہب حکمیہ کو زیادہ پسند کرتے تھے، آخر عمر میں محمد امین دار کے مرید ہو کر سابقہ خیالات سے توبہ کر لی[۲]، جیسا کہ ہم پہلے بھی بتا آئے ہیں فانی صدارت الہ آباد کے زمانے ہی میں شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ کے مرید[۳] اور بقول نتائج الافکار خلیفہ ہوئے[۴]، ان کی مثنویوں اور اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ نہ صرف صوفی صافی بلکہ پیروِ شریعت بھی تھے، خود کہتے ہیں،

راہِ خدا غیر رہِ شرع نیست ۔۔۔۔ مسلکِ آں اصل جزایں فرع نیست

اپنی مثنوی "مصدر الآثار" میں شیخ محب اللہ الہ آبادی کی مدح کی ہے، اور اس میں حمد و نعت رسول و منقبت خلفائے اربعہ کے علاوہ، فضیلت کلمۂ طیبہ، نماز، روزہ، حج، زکوۃ، توبہ و توکل وغیرہ کا بیان ہے، مسلم جو فانی کا ہم عصر ہے، اپنے استاد غنی کے بارے میں صاف صاف لکھتا ہے کہ انھوں نے فانی سے کمالات باطنی حاصل کئے۔ مراۃ الخیال انھیں پاکیزہ روزگار بتاتا ہے، اسلئے ملا حسن کو یہامی کا یہ بیان کہ "بعلوم معنوی تعلیم و تلقین آنجناب (محمد امین دار) بہرہ مند گشت"۔ صرف سنی سنائی بات ہے، بلکہ مجھے تو یہ بھی خیال ہوتا ہے کہ انھیں تسامح ہو گیا ہے، اور وہ محض فانی اور دوسرے ملا محسن کشمیری کو ایک دوسرے سے خلط ملط کر گئے، ان ملا محسن کا خود کو یہامی نے الگ سے ذکر کیا ہے[۵]، یہ دوسرے ملا محسن ہی محمد امین دار کے مرید تھے۔

رہا فانی کے مذہب فلسفیانہ کا افسانہ، سو وہ دارا شکوہ کی ہم نشینی اور "دبستان مذاہب" کی

---

[۱] صبح گلشن ص ۳۰۰، تذکرہ "مخزن الغرائب" ذکر غنی از مولوی احمد علی خاں سندیلوی (مخطوطہ دار المصنفین)
[۲] تذکرہ اولیائے کشمیر (اردو) ص ۲۷۵ [۳] بزم تیموریہ ص ۱۹۰ [۴] ص ۳۰ [۵] تذکرہ اولیائے کشمیر (اردو) ص ۳۳۲

مبینہ تالیف کا شاخسانہ ہے، تذکروں کی چھان بین کرنے والے جانتے ہیں کہ اسی طرح "افسانہ از افسانہ می خیزد"۔ جو دلیلیں اوپر دیجا چکی ہیں ان کے علاوہ ایک اور بدیہی شہادت ہے، غنی کا زہد و اتقا ہر خاص و عام کو معلوم ہے، اگر فانی کے خیالات مذہبی درست نہ ہوتے تو غنی ان کی طرف مائل ہی نہ ہوتے، اور صرف انھیں اپنا شاگرد نہ بناتے، پھر ایک اور بالواسطہ ثبوت یہ ہے کہ فانی کا دیوان اورنگ زیب کے مطالعہ میں رہا کرتا تھا، اگر فانی کے خیالات راہ شرع سے ہٹے ہوئے ہوتے تو کم از کم اورنگ زیب کی سرپرستی انھیں حاصل نہ ہوتی،

دراصل فانی کے خلاف بھی کچھ عناصر کام کر رہے تھے، حاکم کشمیر ظفر خاں احسن مخالف اور درپے تضحیک تھا، اور پھر دارا شکوہ کی ندیمی کی وجہ سے بھی ایک گروہ ناراض تھا، ایسی مخالفتوں میں فانی کی اصل اہمیت پر بعض تذکرہ نویسوں کا پردہ ڈالنا غیر فطری نہ تھا، چنانچہ ایک افسانہ انھوں نے طریقۂ درس کے بارے میں اور ان کی محبوبہ کی ایک ہجو کی تشہیر اسی سلسلے کی کڑیاں معلوم ہوتی ہیں، طریق درس کے بارے میں روایت یہ ہے کہ "ان کے اکثر تلامذہ سادہ رو تھے، اپنی حویلی کے باغیچے میں انھوں نے ایک نشیمن مربع ایک حوض سنگی سمیت بنوایا تھا، اور اس کا نام حوض خانہ رکھا تھا، ٹھیک دوپہر کے وقت شاگرد ایک ایک کر کے وہاں جاتے اور سبق لیتے تھے"[۱] انھیں اسی کے ساتھ ساتھ "یحیٰ نامی ایک کشمیری طوائف سے جو نہایت ہی رعنا حسین اور زیبا تھی، دلبستگی پیدا ہوئی، انھیں دنوں ظفر خاں ناظم کشمیر نے بھی اس سے تعلق خاطر پیدا کر لیا، نقد و جنس سے لاکھ فریب دیا لیکن اپنی طرف مائل نہ پایا آخر میں جل بھن کر یحیٰ اور شیخ کی ہجو میں ایک غزل لکھ کر شہرت دیدی، یہ دو بیت اسی سے ہیں،

خفتہ را بیدار سازد باد دامان یحیٰ ۔۔۔ مردہ را در جنبش آرد بوے انبان یحیٰ

بستۂ حیض یحیٰ شد شملۂ دستار شیخ ۔۔۔ رشتۂ تدبیر او شد بند تنبان یحیٰ

---

[۱] تذکرۂ اولیاے کشمیر (اردو) ص ۳۳۲

شیخ نے غزل سنی تو ملاحظۂ حکومت سے چپ رہے[1]۔ پھر بھی کلیۃً خاموش بھی نہیں رہے، ایک غزل میں ظفر خاں احسن کو بھی انھوں نے شایستہ انداز سے للکار ہی دیا۔

گو ظفر خاں، داغ شو ام شب کہ فانی ایں غزل — در الہ آباد پیش قدر دانی خواندہ است

بہر نوع، اگر بجی سے عشق کی روایت صحیح بھی ہو تو متوازن عشق مجازی، کبھی بھی عشق حقیقی کی راہ کا روڑا نہیں مانا گیا ہے، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بعد میں فانی نے اس سے بھی توبہ کر لی۔

فانی کے حلقۂ ارادت میں شامل ہونے کے بعد بالکل ہی "تارک راغبت دنیای دنی" ہو گئے تھے، ریاض نفس کا یہ عالم تھا کہ بس پوست و استخوان تھے، اسباب دنیا میں کاغذ اور قلمدان کے علاوہ اپنے پاس کچھ بھی نہیں چھوڑا، گوشۂ تنہائی میں رہتے اور لوگوں کی صحبت سے نفرت کرتے تھے، لیکن فانی سے عقیدت کا یہ حال تھا کہ غنی نے "فانی الشیخ" کا مرتبہ حاصل کر لیا تھا۔

اگرچہ دونوں نے راہ سلوک اور راہ علم میں اعلیٰ ترین منزلیں طے کیں، لیکن شہرت شاعری نے ان کے کمالات علمی ور وحانی کو دبا دیا، فانی کے بارے میں محمد صالح کنبو نے اس بات کو صراحۃً لکھا ہے

"شاعری دون مرتبہ آں والا فطرت است، وسخنوری کمین پایۂ آں نہین سر دار خطۂ فکرت است چوں بعض اوقات بفکر شعری پردازد وطرۂ شعر ابشانہ قلم می طرازد لاجرم نام آں عالی مرتبت در جرگۂ شاعران قلم آورده از دیوانش ایں ابیات کہ دیوان دستور ایں سخن اند دریں دفتر ایراد نمودہ می آید"[2]

اور اُدھر غنی کے بارے میں ان کے شاگرد مسلم نے بعینہ یہی بات دیوان غنی کے دیباچے میں لکھی ہے:-

"اگرچہ آں مجمع کمالات بشاعری بیشتر شہرت یافتہ وشعر ترش دریں باب تیز دستی بکار بردہ اما کمالات شعری او نمونہ ایست از کمالات دیگر وسخنان رنگینش گونہ ایست از جمال معنوی آں نیکو سیر ...... چنانچہ خود نیز می فرماید ے

[1] مفتاح التواریخ ص ۵۵، ۲ ڈاکٹر امیر حسن عابدی نے اس محبوبہ کا نام "بجی" تحریر کیا ہے، غالباً جس نسخے سے انھوں نے نقل کیا ہے اس میں املا کی غلطی رہی ہوگی۔ [2] عمل صالح جلد ۳ حالات فانی

زشعر من شد و پوشیده فضل و دانش من　　چو میوہ کہ نماند بزیر برگ نہاں[۱]

غرض فانی کی شاگردی سے غنی کی زندگی کا ہر گوشہ متاثر ہوا، اور انھوں نے متصوفانہ زندگی میں، شاعری میں اور علوم عقلی و نقلی میں فانی سے استفادہ اور ان کا اتباع کیا، اتنا ہی نہیں بلکہ بقول مسلم اس شاگردی نے انھیں "فانی ایشیخ" کی منزل تک پہنچا دیا لیکن بعض تذکروں میں بد رشعور سے فانی سے تعلیم حاصل کرنے کی جو روایت غنی کے بارے میں بیان کی گئی ہے، وہ نہ صرف محتاج تصدیق بلکہ تمام قرائن سے غلطی کی حد تک مشتبہ ہے۔

گھریلو زندگی | غنی کی گھریلو زندگی کے بارے میں ہمیں کچھ بھی معلوم نہیں ہے، قدیم تذکرہ نویس ان باتوں کے ذکر کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے تھے، اب جو لوگ کچھ کہتے ہیں یا لکھتے ہیں ان میں قیاسات کو کافی دخل ہے، اور اس کے بغیر چارہ بھی نہیں، البتہ غنی کے تجرد کا ذکر کئی تذکرہ نویسوں نے کیا ہے، خود بھی کہا ہے کہ

چو من بہ بحر تجرد کسی آشنا نبود　　یکی ست پیرہن و پوست چوں حباب مرا

نصرآبادی نے لکھا ہے کہ "با وجود حداثت سن در کمال بی تعلقی بود"[۲] اور مسلم نے نہ صرف "تارک مراغبت دنیاے دنی" کے لقب سے یاد کیا ہے، بلکہ ترک و تجرید کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "از عزلت وانزواے ذاتی بغیر از سخنان وحشی بہ کسی رام نشد و بجز معنی بیگانہ با ہیچکس آشنائی نمی کرد"[۳]

ترکِ دنیا نہ صرف غنی کے تخلص سے آشکار ہے، بلکہ ان کے کئی اشعار میں اس کی طرف واضح اشارے پائے جاتے ہیں، مثلاً

غنی اگرچہ فقیر است ہمتی دارد　　فشاندہ است بکونین دست خالی را

اگر شہرت ہوس داری اسیر دام عزلت شو　　کہ در پرواز دارد گوشہ گیری نام عنقا را

از خلق بگوشۂ نشستم تنہا　　میگردد از ین رو سخنم گرد جہاں

---

[۱] دیباچہ دیوان غنی" از مسلم [۲] تذکرۂ نصرآبادی چاپ تہران ص ۴۴۵ [۳] دیباچۂ دیوان غنی، از مسلم

غنی کی ساری زندگی نہایت ہی تنگدستی کے عالم میں بسر ہوئی، اسکی جھلک انکے اشعار میں بار بار ملتی ہے،

سرمایۂ من در آستیں دست تہی است — بر خاتم دولتم نگیں دست تہی است

ما بفقر و فاقہ خورسندیم ہمچو آسیا — گر رسد روزی غبار خاطر ما می شود

رفتن بدر خانۂ مردم عیب است — امروز کہ فاقہ ہست در خانۂ ما

داغ افلاس چو ماہی دارم — خلق دانند کہ صاحب درمم

انھوں نے کہیں کہیں اپنے مختصر سے اور ٹوٹے پھوٹے مکان کا بھی ذکر کیا ہے

ما بلبلاں بلند نسازیم خانہ را — خوش کردہ ایم خانۂ یک آشیانہ را

دیوار و در شکستہ بود خانہ مرا — رنگش مگر ز رنگ رخ خویش ریختم

کلبۂ ما گرچہ بے روزن چو فانوس است لیک — بزم یاراں از چراغ خانۂ ما روشن است

دیوار و در خانۂ ما گرچہ ز ہم ریخت — صد شکر کہ در خاطر ما نیست غباری

اور یہ ٹوٹا پھوٹا مکان مال و متاع دنیا سے بھی یکسر خالی تھا، مسلم نے دیوان کے دیباچے میں صاف صاف لکھا ہے کہ غنی کے پاس کاغذ اور قلمدان کے علاوہ اسباب جہاں سے کچھ بھی نہ تھا، اس کو غنی نے اس شعر کے مصرعۂ اولی میں ظاہر بھی کر دیا ہے کہ ؎

چوں نیست بجز خانہ مرا ہیچ متاعے — عیبم نتواں کرد اگر خانہ بدوشم

بس ایک بوریائے فقر زیب خانہ ہے اور وہ اسی میں مست ہیں، بلکہ اس بات پر خوش ہیں کہ یہاں اہل دول کا گزر نہیں ہے

فراغتی بنیستان بوریا دارم — مبادا راہ دریں بیشہ شیر قالی را

فقر و فاقہ سے نہ تو چہرے پر شکن آتی ہے اور نہ ان کے پائے ہمت میں لغزش، وہ ایک گوشہ گیر فقیر ہیں جو اہل دولت کی محفلوں سے کتراتے ہیں اور بادشاہوں اور امیروں کو خاطر میں

نہیں لاتے، دروازہ بند کیے گھر میں پڑے رہتے ہیں، اگر ان کے دروازے کھلتے ہیں تو صرف طالبان علم وعرفان کے لیے، ترک دنیا کے باعث صحبت عام کو بھی پسند نہیں کرتے اور اعزاء واحباب سے بھی کنارہ کش ہی رہتے ہیں، ایسے مجاہدۂ نفس کرنے والے کی گھریلو زندگی کیا ہوگی۔

وہ بادشاہوں اور امیروں کے خوان کرم سے دور بھاگتے ہیں، اور کسی کا احسان بھی اٹھانا نہیں چاہتے، جو روکھا سوکھا گھر پر میسر آجاتا ہے اسی پر قانع اور شاکر ہیں،

بچشمم آبِ رنگی نیست خوانِ پادشاہاں را کہ دارد کاسۂ درویش نعمتہائے الواں را

کاسۂ خود پرکن زنہار از خوانِ کسی داغ از احسانِ خورشید است آبِ دل ماہ را

ان کے استغنا کی حالت یہ تھی کہ وہ اپنے تنور کے لیے ہمسایہ سے آگ طلب کرنے کو بھی عار سمجھتے تھے ؎

علوِ ہمتم کے آتش از ہمسایہ می خواہد نہاں خویش سازم گرم چوں گردوں تنورِ خود

ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا نسخہ (ا،ب) دیوان غنی ایک قصیدہ نما غزل سے شروع ہوتا ہے، جس کا مطلع ہے ؎

نیست موج جوی شیر از سنگِ خارا آشکار کوہکن رہ شد سفید از گریۂ چشم انتظار

مطبوعہ اور کئی قلمی نسخوں میں اس بحر میں چھوٹی چھوٹی کئی غزلیں درج ہیں اور ایشیاٹک سوسائٹی کی اس پچیس شعروں کی غزل کے اشعار ان نسخوں میں بکھر گئے، اگرچہ تازہ ترین اشاعت دیوان میں بھی دوسرے قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی ہی تاسی کی گئی ہے، لیکن ایشیاٹک سوسائٹی کے نسخے میں جو تسلسل خیال ہے وہ جاذب توجہ یقیناً ہے، اس میں غنی کے حسب حال بھی چند اشعار ایک ترتیب سے درج ہیں، جس سے یہ بھی شبہہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے، یہ کسی قصیدہ ہی کا جزو رہے ہوں، اس کا ذکر ذرا آگے آئے گا، یہاں اس غزل کے وہ اشعار سنیے جس سے ان کی پریشاں حالی اور استغنا پر روشنی پڑتی ہے ؎

روز خوش در زندگی ہرگز نصیبِ ما نشد عمر در ماتم بسر بردیم چون شمعِ مزار

بسکہ کوتاہ است دست از دامنِ دولت مرا جامۂ بے آستیں پوشیدہ ام فانوس وار

ہمچو دنداں عاقبت شد شد در دہاں ما گرہ دانۂ اگر شد نصیب از کشتِ روزگار

خانہ ام را عاقبت گردید بام و در یکے بسکہ ہمچوں مور گشتم پائمالِ روزگار

مصنفِ مشاہیرِ کشمیر نے ایک روایت یہ لکھی ہے کہ غنی نے اپنے رہنے کے لیے ایک مختصر سا کمرہ منتخب کر رکھا تھا، جب اس کمرے میں ہوتے تو دروازہ بند رکھتے اور کہیں جاتے تو کواڑ کھلے چھوڑ جاتے، ایک دوست کے استفسار پر یہ سبب بتایا کہ دکان کا اصلی مال تو میں ہوں، جب میں ہی نہ ہوں تو دروازہ بند کرنے کی کیا حاجت؟ ڈاکٹر اقبال نے "پیامِ مشرق" میں اس واقعہ کو نظم بھی کیا ہے:

غنی آں سخن گوئی بلبل صفیر نوا سنجِ کشمیر مینو نظیر

چو اندر سرا بود در بستہ داشت چو رفت از سرا تختہ را وا گذاشت

یکے گفتش اے شاعرِ دل رسے عجب دارد از کارِ تو ہر کسی

بپاسخ چہ خوش گفت مردِ فقیر فقیر و باقلیمِ معنی امیر

ز من آنچہ دیدند یاراں رواست دریں خانہ جز من متاعی کجاست

غنی تا نشیند بکاشانہ اش متاعی گران است در خانہ اش

چو آں محفل افروز در خانہ نیست تہی تر ازیں ہیچ کاشانہ نیست[1]

(باقی)

---

[1] پیامِ مشرق ص ۱۲۰

طلاقِ ثلاثہ

از

جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

راقم الحروف نے ۱۹۵۷ء میں اجتہاد اور تبدیلی احکام" کے عنوان سے جو سلسلۂ مضامین شروع کیا تھا، یہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے،

جن مسائل کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ عہدِ نبوی کے بعد ان میں خلفائے راشدین نے تبدیلی کی، ان میں ایک طلاق ثلثہ کا مسئلہ بھی ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک ہی نشست میں تین طلاقیں خواہ عدد کی تصریح کے ساتھ یا الفاظ کی تکرار کے ساتھ دیدے تو عہدِ نبوی میں ایسی تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا مگر حضرت عمرؓ نے اس میں یہ تبدیلی کردی کہ ان کو ایک کے بجائے تین قرار دیا، اور چونکہ اسی پر امت کا تعامل ہے، اس لئے اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ حکومتِ وقت یا مرکزِ ملت کو اسلامی مسائل میں ہر طرح کی تبدیلی کا حق حاصل ہے،

موجودہ دور میں جو لوگ اپنے کو اسلامی احکام میں تبدیلی کا حقدار سمجھتے ہیں، ان کی اصل ذہنیت تو یہی ہے کہ اسلامی مسائل میں اُن کو اُن کی خواہش کے مطابق کانٹ چھانٹ اور کتر بیونت کرنے کا پورا حق حاصل رہے، چنانچہ خلفائے راشدین کی اوّلیات سے لے کر متاخرین علماء کی اجتہادی تبدیلی احکام کی کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے تو اسے وہ اپنے لئے دلیل بنانے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ اسلامی قانون

کے تاریخی تسلسل سے ان کا رشتہ منقطع بھی نہ ہونے پائے اور اُنکی رائے وزنی بھی معلوم ہو، مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے جب کوئی صالح تبدیلی اُن کی کسی خواہش کے خلاف پڑتی ہے، تو وہ اتباع سنّت وعظ کہنے لگتے ہیں، اور پوری اُمّت کے تعامل کو بدعت قرار دیتے ہیں، چنانچہ پاکستانی حکومت نے جو عائلی کمیشن مقرر کیا تھا، اُس نے متعدد مسائل میں تو پہلی صورت اختیار کی یعنی خلفائے راشدین کے مقابلہ میں بعد کے کسی فقیہ یا موجودہ دور کے کسی مفکر کے اجتہاد کو ترجیح دی، مگر طلاق ثلثہ کے مسئلہ میں اُس نے اتباع سنّت کا لبادہ اوڑھ لیا، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کتاب وسنّت کے اتباع کے پیش نظر ہم حضرت عمرؓ کی تبدیلی کو تسلیم نہیں کر سکتے،

ہمیں اس وقت کمیشن کی رپورٹ پر کچھ لکھنا نہیں ہے، صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ اس وقت مسلمانوں کا حکمراں طبقہ خواہ کسی اسلامی ملک کا ہو (الا ماشاء اللہ) وہ کسی وجہ سے بھی اسلام سے اپنا تعلق منقطع تو نہیں کرنا چاہتا، مگر چونکہ اس کی تعلیم وتربیت خالص مغربی طرز پر ہوئی ہے، اس لئے اس کے سوچنے کا انداز خالص مغربی ہوتا ہے، وہ یہ جرأت تو نہیں رکھتا کہ اسلامی قانون کے مقابلہ میں خواہ وہ معاشرت سے متعلق ہو یا معیشت وسیاست سے مغربی قانون کو کھلم کھلا ترجیح دیسکے، بلکہ وعظ و پند کی حد تک وہ وہ اسلامی قانون کی فضیلت ماننے اور اس کے سامنے عظمت کے پھول پیش کرنے کے لئے ہی تیار رہتا ہے مگر اُس کے آگے وہ کوئی عملی قدم بڑھانا نہیں چاہتا، بلکہ جہاں اُسے دونوں میں کوئی ٹکراؤ ہوتا نظر نہیں آتا وہاں کتاب وسنّت کا کھلا تبع نظر آتا ہے، اور جہاں کوئی ٹکراؤ نظر آیا، یا اس کی خواہش اور منفعت پر کوئی ضرب پڑتی ہوئی دکھائی دی، یا اس کو اس خیال نے ستایا کہ دنیا میں ہم رجعت پسند مشہور ہوجائیں گے تو خلافت راشدہ کے تعامل یا اوّلیات[1] کو اور اس سے بھی نیچے اتر کر کسی ایک شخص کی رائے

[1] گو کہ خلفائے راشدین کے تعامل یا اُن کی اوّلیات سے اُن کا استدلال صحیح نہیں ہوتا، مگر وہ اس کی آڑ لینے کی کوشش کرتے ہیں۔

کو اپنے استدلال کی بنیاد بناکر کتاب وسنت کے کھلے ہوئے احکام اور پوری اُمت کے تعامل کو نظر انداز کر دینے میں ذرہ بھی وہ تامل نہیں کرتے، چنانچہ وہ کبھی حضرت عمرؓ کی اولیات کو بہانہ بناتے ہیں کبھی شرح وقایہ کے کسی جزئیہ سے استدلال کرتے ہیں، کبھی علامہ شبلی اور ڈاکٹر اقبال کے اشعار سے استدلال کرتے ہیں، اور اُن کی راے یا قرآن وسنت کے سلسلہ میں اُن کی تشریحات جن کا مفہوم وہ خود مقرر کرتے ہیں، کے مقابلہ میں پوری اُمت کے تعامل، اور اُسکی تشریحات کو نظر انداز کر دیتے ہیں، چنانچہ طلاق ثلاثہ کے سلسلہ میں بھی ان کا رویہ یہی ہے، تفویض طلاق کے سلسلہ میں انھوں نے شرح وقایہ کے ایک جزئیہ کو اپنے استدلال کی بنیاد بنائی مگر طلاق ثلاثہ کے سلسلہ میں حضورؐ کے واضح ارشادات صحابہ کے تعامل اور ائمۂ اربعہ کے اتفاق سب کو نظر انداز کر کے اُمت کے دو چار علمار کی رائے کو انھوں نے ترجیح دینے کی کوشش کی ہے، حالانکہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہی اس کی ترجیح کے لئے کافی تھا۔

بہر نوع جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں ایک مجلس میں دی گئی، تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں، ان کا استدلال دو روایتوں پر ہے،

پہلی روایت | پہلی روایت حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رکانہ کے والد عبد یزید نے اپنی عورت اُم رکانہ کو طلاق دیدی، اور ایک دوسری عورت سے شادی کر لی، مگر دوسری بیوی سے نباہ نہ ہوسکا، یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا، آپ نے عبد یزید سے کہا کہ تم اپنی پہلی بیوی واپس بلالو، انھوں نے کہا کہ میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم ہے تم رجوع کر لو[1]

دوسری روایت میں، یورکانہ کے بجائے خود رکانہ کا واقعہ بیان ہوا ہے، اور اس میں لفظ ثلاث (تین) کے بجاے البتہ (قطعی) کا لفظ ہے، بحث آگے آتی ہے،

دوسری روایت | دوسری روایت طاؤس سے مروی ہے[2] کہ ایک شخص ابو صہبا حضرت ابن عباسؓ

---

[1] یہ روایت ابوداؤد نے نقل کی ہے، مگر یہی روایت دوسرے الفاظ میں بھی مروی ہے، اس کی تفصیل

سے بہت سوال کرتا تھا، اس نے ایک بار ابن عباسؓ سے کہا کہ آپ کو تو اس کا علم ہوگا کہ عہد نبوی، عہد صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں تین طلاقیں ایک ہی سمجھی جاتی تھیں، آپ نے کہا، ہاں ایسا ضرور تھا، مگر جب حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ اس معاملہ میں جلدبازی سے کام لینے لگے ہیں جس میں اُن کو صبر و تحمل سے کام لینا چاہئے تھا، تو انھوں نے حکم دیا کہ

اجیزوھن علیھن[۱] تین طلاقیں نافذ کردی جائیں،

ان روایات کی صحت و عدم صحت اور اُن کے مفہوم کے تعین پر محدثین نے جو بحثیں کی ہیں اُن کو ہم بعد میں پیش کریں گے، اس سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نفس مسئلہ کو قرآن، سُنت، آثار صحابہ اور اُمت کے عام تعامل کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جائے،

پہلی اور دوسری ہجری تک جب کہ ابھی طلاق اور رجعت کے احکام تفصیل سے نازل نہیں ہوئے تھے، تو اُس میں لوگ بڑی بے اعتدالی سے کام لیتے تھے،[۲] ایک آدمی جتنی طلاقیں چاہتا تھا، دیدیتا تھا، اور پھر جب عورت اس سے علٰحدہ ہوکر کسی اور سے اپنا بناہ کرنا چاہتی تھی تو مرد رجوع کرلیا کرتا تھا، اس طرح زندگی میں سو بار بھی وہ طلاق دیتا، اور رجوع کرلیتا[۳]، اس کو غصہ آیا، اُس نے طلاق دیدی، غصہ فرو ہوا، رجوع کرلیا، چونکہ عورتوں کے لئے یہ صورت انتہائی تکلیف دہ

(بقیہ حاشیہ ص) آگے آئے گی، علامہ خطابی نے لکھا ہے،

فی اسناد ھذا الحدیث مقال لان ابن جریج انما رواہ عن بعض بنی

ابی رافع ولم یسمعہ والمجہول لا یقوم بہ الحجۃ، (ج ۳ ص ۲۳۶)

[۱] اس روایت کے الفاظ میں بڑا اختلاف ہے، بحث آگے آئے گی، ابوداؤد اور مسلم وغیرہ میں یہ روایت انہی الفاظ میں درج ہے، [۳] جاہلیت میں اس پر کوئی پابندی نہیں تھی، اس لئے وہ عادتیں اب تک جاری تھیں،

تھی، حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب اس طرح کے معاملے پیش ہوتے تھے، تو آپ اس کے جواب میں ہمیشہ توقف فرماتے تھے، اس لئے کہ قرآن میں ابھی صراحتہً کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا، چنانچہ جب "الطلاق مرتان" کی آیت نازل ہوئی، تو آپ نے حکم دیدیا کہ ایک مرد زیادہ سے زیادہ تین طلاق دے سکتا ہے، حضرت عائشہؓ کی زبان سے اس حکم کے نزول کی تفصیل سُنیئے حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ

"طلاق کا حکم نازل ہونے سے پہلے ایک آدمی جتنی طلاقیں چاہتا تھا، دے دیتا تھا، اور پھر عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کر لیتا تھا، یہاں تک کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نہ تجھ کو علیحدہ کروں گا اور نہ اپنے قریب ہی آنے دوں گا، اس نے پوچھا یہ کیسے؟ اس نے کہا کہ میں تجھ کو طلاق دوں گا، اور عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کروں گا، پھر اسی طرح طلاق دیتا اور رجوع کرتا رہوں گا، یہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں آئی، اور اُس نے اپنی تکلیف بیان کی، حضرت عائشہؓ نے اس کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ اُسے سُن کر خاموش ہو گئے، اور اس وقت کوئی جواب نہیں دیا، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی،

الطلاق مرتان فامساك	طلاق دو بار ہے اس کے بعد یا تو بھلائی
بمعروف او تسریح باحسان	سے روک لینا چاہئے یا پھر خوش اسلوبی
	سے چھوڑ دینا چاہئے،

اس کے بعد طلاق دینا اور رجوع کرنا کھیل نہیں رہا، بلکہ اب ایک آدمی ایک بار یا دو بار طلاق

لہ یہ روایت امام بیہقی نے سنن میں نقل کی ہے، اس روایت کو مرسلاً امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں درج کیا ہے،

دے کر یا تجدید نکاح کے بعد اس سے رجوع کر سکتا ہے، تیسری بار طلاق دینے کے بعد بیوی کو اپنے پاس رکھنے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، آپ نے لوگوں کی پچھلی ذہنیت کو بدلنے کے لئے بار بار اس سلسلے میں یہ ہدایت فرمائی کہ لوگ طلاق کو کھیل اور مذاق نہ بنائیں، بلکہ اس اجازت سے انتہائی مجبوری کی حالت میں فائدہ اٹھائیں، آپ نے بار بار فرمایا،

ابغض الحلال الی اللہ الطلاق — حلال چیزوں میں مبغوض ترین چیز خدا کے یہاں طلاق ہے،

آپ نے نکاح وطلاق کے بارے میں کبھی مذاق اور تفریح کی بھی اجازت نہیں دی یعنی اگر کوئی شخص مذاق سے بھی طلاق دے دے تو وہ مذاق بھی سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا، آپ نے فرمایا

ثلاث جد ھن جد وھزلھن جد النکاح، الطلاق، والرجعۃ[1] — تین چیزوں کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے، نکاح، طلاق اور رجعۃ،

آپ نے اس بارے میں یہ بھی تاکید فرمائی کہ اگر کسی کو طلاق دینے کی ضرورت پیش آئے تو حالت حیض میں طلاق نہ دیجائے، بلکہ طہر یعنی پاکی کی حالت میں دی جائے، اور ایک ساتھ نہ دیجائے بلکہ ایک طلاق دے کر طلاق دینے والا ایک ماہ کا انتظار کرے، اگر اس درمیان میں اس کے تعلقات درست ہوگئے، تو رجوع کرلے، ورنہ پھر دوسرے مہینے طلاق دے، اس طرح اس کو اچھی طرح غور کرنے اور نادم ہونے کا موقع ملے گا، لیکن اگر اُس نے طلاق کے لفظ کو بیجا استعمال کیا، یعنی اوس نے حالت حیض میں طلاق دیدی، یا ایک ہی وقت تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو گو اس طرح طلاق دینا، کتاب وسنت کی وضاحت کے خلاف ہے مگر اس غلطی کی وجہ سے آدمی کو

---

[1] یہ روایت ائمۂ خمسہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کی ہے،

اس کے اس بنیادی حق سے تو محروم نہیں کیا جا سکتا تھا، البتہ اس کو اس بات پر سزا دی جا سکتی ہے کہ اس نے غور و فکر اور ندامت کے موقع کو ضائع کر دیا، یہی بات ہے، جسے آپ نے اور صحابہ کرامؓ نے اس طرح طلاق دینے والوں سے ہمیشہ فرمائی، مقصد یہ ہے کہ طلاق کے معاملہ کو ہر صورت میں سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے جب اُس نے تین طلاق اپنی زبان سے نکال دی تو اس کو نافذ ہی کیا جائے گا، لیکن چونکہ اپنے حق کے استعمال میں اُس نے غلطی کی ہے اس لئے اس کو اس کے ساتھ گنہگار بھی قرار دیا جائے گا، اور سزا بھی دی جا سکتی ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ کرتے تھے[۱]،

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب بھی اس طرح کے معاملات پیش آئے آپ نے ایک طرف تین طلاقیں نافذ کر دیں، اور دوسری طرف اس کو گناہگار اور غلط کار بھی کہا،

حضرت محمود بن لبید سے مروی ہے کہ ایک شخص کے بارے میں آپ کو یہ اطلاع ملی کہ اُس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں ایک ساتھ دے دی ہیں، تو آپ غصہ میں کھڑے ہو گئے، اور فرمایا کہ میری موجودگی میں کتاب اللہ سے کھیل کیا جا رہا ہے[۲]،

اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے ان طلاقوں کو نافذ کیا یا نہیں، مگر اس روایت کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ آپ نے اس کو ضرور نافذ فرمایا جس کی تائید دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے، ابوبکر ابن عربی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

ولم یردّہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل امضاہ،	آپ نے اسے رد نہیں کیا یعنی رجوع کا حکم نہیں دیا، بلکہ تینوں کو نافذ کر دیا

---

[۱] فتح الباری ج ۹ - ص ۳۱۵، [۲] نسائی کتاب الطلاق، باب الثلاث المجموعة وما فیہ من التغلیظ اس روایت کی صحت میں گو کچھ کلام کیا گیا ہے، مگر اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، مقصد یہ ہے کہ یہ طریقہ قرآن کے منشاء کے خلاف ہے

حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دی، اور پھر خود ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا،

ماھکذا امرک اللہ اخطات السنۃ،	خدا نے تمھیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، تم نے سنت کے خلاف کیا

اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ رجوع کرلو، اور پھر طلاق دینا ہو تو دوسرے طہر میں طلاق دینا، ابن عمرؓ نے آپ سے پھر دریافت فرمایا کہ اگر میں نے ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہوتیں تو کیا اس کے بعد بھی میں رجوع کرسکتا تھا، آپ نے فرمایا،

کانت تبین ذلک وکانت معصیۃ[۱]	تم رجوع نہیں کرسکتے تھے، اس کے بعد وہ تم سے بالکل جدا ہو جاتی اور تمھارے اوپر گناہ بھی ہوتا،

جس طرح ایک ساتھ تین طلاق دینا مناسب نہیں ہے، اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق دینا بھی منع ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اوپر گذر چکا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ خدا نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، آپ کا اشارہ قرآن کی آیت

یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن،	اے نبی جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو[۲]

جس طرح پہلے شخص کے بارے میں آپ نے غصہ کا اظہار فرمایا اسی طرح اس کو غلط کا

---

[۱] طبرانی بیہقی وغیرہ نے اس روایت کو اسی تفصیل سے بیان کیا مگر اس روایت کے ابتدائی حصہ کو دوسرے ائمہ حدیث بخاری، ابوداؤد، ترمذی وغیرہ نے نقل نہیں کیا ہے،

[۲] تفصیل تفسیر طبری میں دیکھی جاسکتی ہے،

کیا اور غصہ کا اظہار فرمایا[۱] اس کے باوجود آپ نے اس طلاق کو بالکل رد نہیں فرمایا، اس پر بعض لوگوں کو تعجب بھی ہوا، اور انھوں نے ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ کیا آپ اس طلاق کو طلاق سمجھتے ہیں انھوں نے کہا خاموش رہو، میری غلطی اور حماقت کی وجہ سے یہ طلاق شمار نہ کیجائے گی[۲]

اس روایت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر طلاق صحیح طریقہ پر نہ بھی دیجائے، تو وہ طلاق پڑ جاتی ہے، البتہ اس غلطی کی وجہ سے اس فعل کو معصیت کہا جائے گا، پھر اس روایت کے آخری الفاظ پر غور کیا جائے تو اس سے پہلی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی ابن عمرؓ کے پوچھنے پر آپ نے فرمایا کہ اگر تم اس حالت میں تین طلاقیں دیدیتے تو تمھاری بی بی تم سے علٰحدہ بھی کر دیجاتی، اور تم گنہ گار بھی ہوتے یعنی یکبارگی تین طلاق دینے کے بعد بیوی علٰحدہ تو ہو ہی جائے گی اگرچہ کہ یہ طریقہ غلط ہے، اس لئے آپ نے اس پر غصہ کا اظہار فرمایا، اس کو خلاف سنت کہا، اور معصیت بتایا، تاکہ لوگ آیندہ اپنے حق کا استعمال صحیح طور پر کریں،

تیسری روایت اور ملاحظہ ہو سہل بن سعد سے روایت ہے کہ ایک شخص عویمر کو اپنی بیوی پر شبہہ ہوا، انھوں نے آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر پوچھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو دیکھے تو اسکو قتل کر دے یا کیا کرے؟ آپ نے فرمایا اس بارے میں خدا کا حکم نازل ہو چکا ہے، جاؤ اپنی بیوی کو لے کر آؤ، تو آپ نے ان دونوں کو لعان کا حکم دیا، انھوں نے لعان کیا[۳] اس کے بعد عویمر نے

---

[۱] دار قطنی میں ہے فتغیظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [۲] بخاری کتاب الطلاق اصل میں الفاظ فان عجز و استحمق آئے ہیں، اس کے دو معنی بیان کے گئے ہیں، ایک تو جو اوپر بیان کیا گیا ہے، دوسرا مطلب یہ ہے کہ طلاق کے علاوہ بھی کوئی چارہ کار ہے، اس وقت یہ جملہ انکاریہ ہوگا، (فتح الباری)

[۳] لعان کا طریقہ سورۂ نور میں مذکور ہے۔

کہا کہ اب میں جھوٹا ٹھہروں گا، اگر اس کو بیوی بنائے رکھوں، چنانچہ انھوں نے آنحضرت ﷺ کے ارشاد سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدیں۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عویمر نے آپ کی موجودگی میں تین طلاقیں دیں، اور آپ نے اُن کو نافذ کر دیا، یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ لعان میں تفریق حاکم ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور یہ فرض آپ نے خود انجام دیا،

اس سلسلہ میں ایک روایت اور ملاحظہ ہو، عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ان کے دادا نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا کہ تمھارے دادا نے خدا کا خوف نہیں کیا، محض تین طلاقوں کا ان کو حق تھا، بقیہ ۹۹ طلاقیں ظلم و زیادتی ہے، خدا چاہے گا، تو معاف کر دے گا، اور اگر چاہے گا، تو عذاب دے گا،

اس روایت پر شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں اُن کے باپ یا دادا کے طلاق کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا، اس لئے ان کے بارے میں سوال کے کیا معنی، مگر یہی روایت عبادہ بن صامتؓ سے دارقطنی اور مجمع الزوائد میں ان الفاظ کے ساتھ روایت ہوئی ہے کہ میرے بعض بزرگوں میں سے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی، اور ان کے لڑکوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا،

بانت منه بثلاث على تین طلاق سے عورت اس سے جدا

۱؎ ابوداؤد اور نسائی میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت آئی ہے، امام احمد کی روایت میں کذبت کے بجائے ظلمت کا لفظ ہے، اور تین طلاق کے بجائے تین بار لفظ طلاق دہرایا ہے،

۲؎ یہ روایت شوکانی نے مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے، اور یہ دارقطنی اور مجمع الزوائد میں بھی ہے،

غیرالسنۃ، ہوگئی، اگرچہ یہ سنت کے خلاف ہے،

گو دونوں روایتوں پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن اوپر کی احادیث کی روشنی میں اس کو دیکھا جائے، تو یہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے،

ایک اور روایت حضرت حسنؓ سے مروی ہے، انھوں نے بیان کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں، بیوی کو اس کا بڑا رنج ہوا، اس کی اطلاع اُن کو ہوئی تو اُن کو بھی رنج ہوا، اور انھوں نے کہا کہ اگر میں نے قطعی طلاق نہ دے دی ہوتی، تو رجعت کر لیتا، مگر اب مجبوری ہے، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو تین طلاقیں تین طہر میں دے، یا تین مہینے میں دے، یا ایک ساتھ تین طلاقیں دے تو وہ عورت حرام ہو جاتی ہے، اب بغیر نکاح ثانی وہ میرے ساتھ نہیں رہ سکتی،[۱]

اسی طرح حفص بن عمرؓ اور عبدالرحمن بن عوفؓ کے بارے میں بھی مذکور ہے، کہ ان لوگوں نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی، مگر آپ نے اُسے ایک نہیں قرار دیا،[۲]

۱؎ یہ روایت دارقطنی میں دو واسطوں سے مروی ہے، دونوں میں ایک ایک راوی کو بعض محدثین نے ضعیف کہا ہے، اور ان پر شیعیت کا الزام لگایا ہے، مگر اس کے باوجود ابن معین اور ابوداؤد نے ایک کی روایت کو قبول کیا ہے، اس لئے یہ روایت ضعیف ہوتے ہوئے باوجود اپنے متن کے اعتبار سے رد کر دینے کے قابل نہیں ہے، ۲؎ یہ دونوں روایتیں دارقطنی میں ہیں، ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے، البتہ بعض روایتوں میں یہ ہے کہ حفص بن عمرو نے تین طلاقیں جدا جدا دی تھیں، اور ابن عوف نے البتہ کا لفظ استعمال کیا، یعنی قطعی طلاق یا بالکل طلاق کا لفظ استعمال کیا،

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں یا ایک مجلس میں یا ایک طہر میں دی گئی تین طلاقوں کے بارے میں ہمیشہ آپ نے مرد عورت کے درمیان جُدائی کا فیصلہ فرمایا،

ان ارشاداتِ نبوی کے بعد اب ممتاز صحابہ کے آثار و فتاوی پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے، مدینہ میں ایک بد مذاق آدمی تھا اُس نے اپنی بیوی کو ایک بار ایک ہزار طلاقیں دیں، جب یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوا، تو اُس نے کہا کہ میں نے مذاقاً اتنی طلاقیں دی ہیں، حضرت عمرؓ نے اپنا کوڑا سنبھالا، اور کہا کہ تمھارے لئے بس تین طلاقیں کافی ہیں[1]،

حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ اُن کے سامنے ایک شخص آیا، اور اُس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے دی ہے، آپ نے فرمایا،

بانت منک بثلاث | تین ہی سے تمھاری عورت تم سے جدا ہوگئی،

حضرت علیؓ کے پاس بھی ایک ایسا ہی شخص آیا، اور اُس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دیدی ہے، انھوں نے کہا کہ تین ہی طلاق نے تمھارے او پر تمھاری بیوی کو حرام کردیا، بقیہ طلاقوں کو دوسری بیویوں میں تقسیم کردو[2]،

حضرت علیؓ کے اس فتوے کے بارے میں ممتاز تابعی، امام اعمشؒ بیان کرتے ہیں، کہ کوفہ میں ایک شیخ حدیث سے میں نے سنا کہ وہ حضرت علیؓ کے بارے میں یہ بیان کر رہے تھے کہ میں نے اُن سے سنا ہے کہ جو ایک مجلس میں تین طلاق دے وہ ایک شمار ہوگی، کوفہ میں یہ نیا فتویٰ تھا، اس لئے لوگ جوق در جوق یہ روایت سننے کے لئے اُن کے پاس آنے لگے، میں بھی ایک دن

---

[1] سنن بیہقی جلد ۷، ص ۳۳۴، ابن حزم جن کا مسلک اس کے خلاف ہے، انھوں نے بھی یہ روایت نقل کی ہے، [2] بیہقی جلد ۷، ص ۳۳۵ -

اُن کے پاس پہنچا، اور اُن سے کہا کہ آپ نے کس طرح سنا ہے کہ حضرت علیؓ ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاقوں کو ایک سمجھتے تھے، انھوں نے وہ روایت بیان کی، میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ کو یہ روایت کیسے پہونچی ہے، انھوں نے کہا کہ میرے پاس یہ روایت لکھی ہوئی موجود ہے، چنانچہ انھوں نے وہ تحریر پیش کی، امام اعمشؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس کو پڑھا تو اس میں یہ تحریر تھا،

هذا ما سمعت علی بن ابی طالب رضی اللّٰه عنه یقول اذا طلق امرأته ثلاثا فی مجلس واحد فقد بانت ولا تحل له حتی تنکح زوجا غیره ؕ	یہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں تین طلاق دیدے تو وہ عورت بائن ہوگئی، اور جب تک وہ حلالہ نہ کرے، اسی وقت تک وہ اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی،

امام اعمشؒ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ افسوس ہے کہ یہ تو بالکل اس کے خلاف ہے، جو آپ بیان کر رہے ہیں، انھوں نے کہا صحیح تو یہی ہے جو اس میں لکھا ہے مگر مجھے کچھ لوگوں نے یہ روایت اس طرح بیان کرنے پر آمادہ کیا، حضرت علیؓ کے فتاوے عام طور پر کوفہ میں معروف و مشہور تھے، اس لئے لوگوں کو تعجب ہوا اور لوگ جوق در جوق یہ نئی روایت سننے کے لئے دوڑنے لگے ..... امام اعمشؒ نے ان لوگوں کا نام تو نہیں بتایا، کہ کن لوگوں نے اُن کو اس پر آمادہ کیا تھا،[۲] قیاس یہی ہے کہ حضرت علیؓ کے مخالفین نے ایسا کرایا ہوگا،

---

[۱] سنن بیہقی ج ۷، ص ۳۳۹ - ۳۴۰ [۲] اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا گیا ہے، مگر اس میں دونوں پہلوؤں کا امکان ہے یعنی حضرت علیؓ کی مخالفت کیا تھا امام اعمشؒ کو مطعون کرنا بھی مقصود ہو،

حضرت ابن مسعودؓ کے پاس ایک شخص آیا، اس نے کہا کہ میں نے گذشتہ رات اپنی بیوی کو سو طلاقیں دیدی ہیں، آپ نے پوچھا کہ یکبارگی؟ اس نے کہا ہاں! آپ نے پھر اس سے سوال کیا کہ تم اس کو اپنے سے جدا بھی کرنا چاہتے ہو، اس نے کہا ہاں، آپ نے کہا کہ تمھارا جو ارادہ ہے وہ پورا ہوگیا یعنی تمھاری عورت تم پر حرام ہوگئی، اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ خدا نے طلاق کے لئے واضح حکم دے دیا، تو جو لوگ اپنے اوپر بوجھ لادنا ہی چاہتے ہیں، ہمارا یہ کام نہیں ہے کہ ہم ان کا بوجھ ہلکا کرتے پھریں تم لوگ جیسا کچھ کہوگے ویسا ہی حکم لگایا جائے گا[1]

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے معاذ! جو شخص غیر مسنون طریقہ پر دو یا تین طلاق دیدے ہم اس کی اس بدعت کو نافذ کر دیں گے[2]

حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ اوپر گذر چکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انھوں نے پوچھا کہ اگر میں حیض کی حالت میں تین طلاق دیدیتا تو وہ پڑ جاتیں، آپ نے فرمایا تین طلاق بھی پڑجاتی، اور تم گنہگار بھی ہوتے، اب ان کا فتوی بھی سنئے،

نافع بیان کرتے ہیں، کہ حضرت ابن عمرؓ اس شخص کے بارے میں جو ایک ساتھ تین طلاق دیدے یہ کہا کرتے تھے کہ

بانت منه امرأته وعصى ربه تعالى وخالف السنة[3]

[illegible]

اس کی عورت تو اس سے جدا ہوگئی مگر اس نے یہ طریقہ اختیار کرکے خدا...

---

[1] بیہقی ج ۷، ص ۳۳۵ ، [2] دارقطنی ص ۴۳۳، کتاب الطلاق میں اس روایت کے ایک راوی اسماعیل بن امیہ کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، مگر دوسری روایات کی متابعت کی وجہ سے اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے، [3] دارقطنی،

حضرت ابن عمرؓ کو آنحضرتؐ نے رجعت کا جو حکم دیا تھا، اس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی تھی کہ جتنی طلاق بھی غلط طریقہ پر دے دی جائے گی، اس کے بعد بھی رجعت کیجا سکتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک شخص آیا، اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں یکبارگی تین طلاقیں دے دی ہیں، آپ نے فرمایا تم نے اپنی بیوی کو جدا کر دیا، اس نے کہا کہ اسی طرح ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو طلاق دے دیا تھا، مگر آنحضرت نے اُن کو رجعت کا حکم دیا، آپ نے فرمایا، ہاں انھوں نے رجعت کی گنجایش رکھی تھی، اس لئے آپ نے ایسا حکم دیا تھا، مگر تم نے کوئی گنجایش باقی نہیں رکھی،[۱]

اسی طرح حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن زبیرؓ سب نے متفقہ طور پر مدخول بہا کے بارے میں یہ فیصلہ کیا کہ اس کو تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی، بیہقی اور موطا امام مالک میں اُن کے فتاوے موجود ہیں، گو یہ فتوے غیر مدخول بہا کے بارے میں ہیں، اور یہاں بحث مدخول بہا کی ہے، مگر اس سے یہ تو اندازہ ہو ہی جاتا ہے کہ یکبارگی تین طلاقیں نافذ کر دینے کا فتویٰ ان بزرگوں نے دیا ہے،

اسی طرح عمران بن حصینؓ اور حضرت انسؓ، اور زید بن ثابتؓ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو انھوں نے تین ہی قرار دیا ہے[۲]، عمران بن حصین کے فتویٰ کے الفاظ بیہقی میں یہ ہیں،

۱؎ بیہقی ج ۷، ص ۳۳۴ ۲؎ ابن حصینؓ کی روایت بیہقی نے (ج ۷، ص ۳۳۲) میں نقل کی ہے، اور حضرت انسؓ کی روایت معانی الآثار میں ہے، ابن ہمام نے فتح القدیر میں اس کو نقل کیا ہے، از یدؓ بن ثابت کے بارے میں بھی صاحب فتح القدیر نے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قائل تھے،

اثم بربه وحرمت عليه امرأته | اس نے خدا کی نافرمانی کی، اور اُس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی،

جس کے بارے میں یہ فتوی دیا گیا تھا وہ ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس پہنچا، اور اُس نے اُن سے کہا کہ ابن حصینؓ تو یہ فتوی دیتے ہیں، کیا یہ صحیح ہے، ابو موسیٰ نے کہا، خدا ابن حصین جیسا آدمی کثرت سے پیدا کرے

اب اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ (جن کی روایت پر دوسرے لوگوں کے استدلال کی بنیاد ہے) کے ان اقوال اور فتاوی کو دیکھیے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرتے تھے،

مجاہد سے روایت ہے کہ میں ابن عباسؓ کی خدمت میں موجود تھا کہ ایک شخص آیا، اُس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، یہ سن کر وہ کچھ دیر خاموش رہے، اُن کی خاموشی سے مجھے گمان ہوا کہ وہ اس طلاق کو رجعی قرار دیں گے، مگر انھوں نے فرمایا کہ لوگ حماقت کر بیٹھتے ہیں پھر یہاں کر اے ابن عباس! اے ابن عباس پکارتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو اُس سے ڈرتا ہے، وہ اس کے لئے راہ پیدا کر دیتا ہے، تم اس سے ڈرتے نہیں، اس لئے میں تمھارے لئے کوئی راہ نہیں پارہا ہوں، تم نے خدا کی نافرمانی کی، اور تمھاری بیوی تم سے جدا ہو گئی،

ابوداؤد نے یہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مجاہد سے یہ روایت دوسرے سلسلہ سند سے بھی ثابت ہے، ان کے متعدد شاگردوں کا نام لیا ہے جنھوں نے ان سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کرنے کے فیصلہ کو نقل کیا ہے، مثلاً عکرمہ، سعید بن جبیر، عطاء، مالک بن حارث، عمرو بن دینار اس کے بعد لکھا ہے کہ

سلہ ابوداؤد کتاب الطلاق،

كلهم قالوا فى الطلاق الثلاث انه اجازها وقال و بانت منك،

ان میں سے ہر ایک نے یہی کہا ہے کہ ابن عباسؓ کے سامنے جب یہ مسئلہ آیا تو انھوں نے تینوں طلاقیں نافذ کر دیں، اور سائل کو جواب دیا کہ تمھاری بیوی تم سے الگ ہوگئی۔

دارقطنی اور بیہقی نے ان میں سے ہر ایک کی روایت کو الگ الگ نقل کر دیا ہے، بیہقی کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کے دس جلیل القدر شاگرد (یعنی سعید بن جبیر، عطا بن ابی رباح، مجاہد، عکرمہ، عمرو بن دینار، مالک بن حارث، محمد بن ایاس، معاویہ بن ابی عیاش، ان تمام لوگوں نے ان سے روایت کی ہے کہ

انه اجاز الطلاق الثلاث وامضاهن،

ابن عباسؓ نے ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو ۔ ۔ ۔ ۔ جائز رکھا اور نافذ کیا،

امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے کہ ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دیدی ہیں، انھوں نے کہا کہ تین ہی سے تمھاری بیوی مطلقہ ہوگئی، بقیہ ۹۷ طلاقوں کے ذریعہ تم نے اللہ کی آیات کیساتھ استہزاء کیا ہے[۱] جو تمھارے لئے قیامت میں وزر ہوں گی،[۲]

حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد مالک بن حارث روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آیا اور اُس نے کہا کہ میرے چچا نے ایک ساتھ تین طلاقیں دیدی ہیں، انھوں نے فرمایا کہ

---

[۱] و [۲] دارقطنی نے بھی اس روایت کو الفاظ کے تھوڑے اختلاف کے ساتھ نقل کیا ہے آخری جملہ دارقطنی ہی کا ہے،

تمھارے چچا نے خدا کی نافرمانی کی، اس لئے خدا نے اسے شرمندہ کیا، اور اس کے لئے راہ نہیں پیدا کی[1]

عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ ابن عباسؓ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا، جس نے آسمان کے تاروں کے بقدر طلاق دیدی تھی، انھوں نے وہی جواب دیا، جو اوپر دے چکے ہیں،

حضرت ابن عباسؓ کے شاگردوں میں صرف ایک شاگرد طاؤس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک سمجھتے تھے، اور ابن عباسؓ سے بھی روایت کرتے تھے، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، مگر طاؤس کے بارے میں علی ابن المدینی امام جرح و تعدیل نے معمر اور ابن طاؤس کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ ابن طاؤس کہتے تھے کہ

"جو شخص یہ بیان کرے کہ طاؤس ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کو ایک سمجھتے تھے، وہ جھوٹا ہے[2]"

اور جن صحابہ کے فتاوے نقل کئے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک صاحب افتاء و قضا سمجھا جاتا ہے، اور ان ہی کے فتاوی پر پوری جماعت صحابہ اور اس کے بعد پوری امت کا تعامل ہے، اور اسلامی فقہ کی بنیاد کتاب و سنت کے نصوص کے بعد ان ہی کے فتاوی و اجتہادات پر ہے،

اب اس کے بعد تابعین، تبع تابعین، ائمہ اربعہ کے فتاوی اور جمہور امت کی رائیں ملاحظہ ہوں، اوپر متعدد تابعین کی روایتیں گذر چکی ہیں، جنھوں نے اس بارے میں عام صحابہ کے فتوے نقل کئے ہیں، ظاہر ہے کہ وہی رائے ان کی بھی تھی، جو انھوں نے اپنے اپنے استاذ صحابی سے نقل کی ہے،

---

[1] یہ روایت ابن ترکمانی نے الجاہر النقی میں مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کیا ہے،

[2] علامہ زاہد الکوثری نے لکھا ہے کہ یہ روایت حسین بن علی نے اب القضاء میں نقل کیا ہے نیز اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۰۲ میں بھی درج ہے،

امام محمدؒ آثار میں نقل کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعی اس شخص کے بارے میں جو ایک طلاق دے، اور نیت تین کی کرے، یا تین دے اور نیت ایک کی کرے، فرماتے تھے کہ اگر اپنی زبان سے ایک کہا ہو تو ایک طلاق سمجھی جائے گی، اور اگر تین کہا ہے تو تین شمار ہوگی، اور یہاں نیت کا کوئی سوال نہیں ہے،

قیس بن ابی عاصم جو خود تابعی ہیں، وہ ممتاز تابعی مغیرہ بن شعبہ کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے میری موجودگی میں اُن سے پوچھا کہ ایک شخص نے سو طلاقیں دیدی ہیں، اس کے بارے میں کیا خیال ہے، بولے تین ہی طلاق نے اس کی بیوی اس پر حرام کردی اور بقیہ، ۹۷ بیکار ہوئیں[۵]

اسی طرح نافع، محمد بن سیرین، مسروق کے بارے میں صراحت ہے کہ وہ یہی فتوی دیتے تھے ابن رجب جنھوں نے اس مسئلہ پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے وہ صحابہ و تابعین کے بارے میں لکھتے ہیں:-

لم یثبت عن احد من الصحابۃ	جن صحابہ، تابعین، اور ائمۂ سلف
ولا من التابعین ولا من	کے فتاوی حلال و حرام کے سلسلہ میں
ائمۃ السلف المعتد بقولھم	معتبر سمجھے جاتے ہیں، ان میں سے ایک
فی الفتاوی فی الحلال و	شخص سے بھی صراحۃً یہ ثابت نہیں
الحرام شئی صریح فی ان	ہے، کہ مدخول بہا عورت کو
الطلاق الثلاث بعد الدخول	یکبارگی کوئی تین طلاق دیدے
یحسب واحدۃ اذا سبق	تو اس کو انھوں نے ایک شمار

---

۵ اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۱۲ بحوالہ بیہقی،

بلفظٍ واحدٍ[1] کیا ہو،

شیخ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں،

"مجتہدین صحابہ کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہے، ان کے علاوہ بہت تھوڑے ہیں، اور تمام صحابہ انہی کے فتاوی پر عمل کرتے تھے، اور انہی سے فتوی لیتے تھے، مثلاً خلفائے اربعہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، عائشہ، انس بن مالک، ابوہریرہؓ وغیرہ ان میں سے اکثر کے فتاوی ہم نے نقل کر دیے ہیں کہ وہ نہایت واضح طور پر ایک مجلس کی تین طلاقوں کو نافذ کرتے تھے، اور صحابہ میں ان کا ایک بھی مخالف نظر نہیں آتا،[2]

اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عدد کی تصریح کے ساتھ اس نے تین طلاقیں دی ہیں، تو عورت خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی، ... ... البتہ اگر محض لفظ طلاق کی تکرار کی ہے، تو اس میں ائمہ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے،

ابن ہبیرہ لکھتے ہیں :-

واتفقوا (الائمۃ الاربعۃ) علی	ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں، کہ اگر
ان الطلاق الثلاث بکلمۃ	تین طلاق عدد کی تصریح کے ساتھ یا
واحدۃ او بکلمات فی حالۃ	ایک ہی حالت میں یا ایک طہر میں تین
واحدۃ او فی طہر واحدٍ	طلاقیں دی جائیں تو پڑ جائیں گی، اس میں

[1] کتاب الطلاق، [2] ایضا

يقع ولم يختلفوا فى ذالك[1]، کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اس بارے میں ان ائمہ کی رائیں مختلف ہیں کہ یہ طلاق طلاق سنت سمجھی جائے یا طلاق بدعت، امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں، اور امام شافعی اور امام احمد اُسے بھی طلاق سنت کہتے ہیں، جو ائمہ اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں، ان کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے اُس کو خلاف سُنت اور معصیت قرار دیا ہے، اور پھر یہ چیز بھی اُن کے پیش نظر ہے، کہ اس نفاذ سے طلاق کا وہ اصل طریقہ لوگوں کے ذہن سے محو نہ ہونے پائے جس کی صراحت کتاب وسنت میں ہے،

اور جو ائمہ اُس سنت قرار دیتے ہیں، اُن کے پیش نظر غالباً یہ بات ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ کر دیا، تو اس کو بھی سنت ہی کہنا چاہئے، البتہ دونوں سنتوں میں فرق کیا جائے گا،[2]

اسی طرح غیر مدخول بہا کے بارے میں ابن ہبیرہؒ لکھتے ہیں،

واتفقوا على انه قال الزوج	اس بارے میں بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق
بغير المدخول بها انت طالق	ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخولہ بیوی
ثلاثا طلقت ثلاثا ،	سے یہ کہے کہ تجھ کو تین طلاق ہے، تو تینوں
(الافصاح)	طلاق پڑ جائے گی،

اگر اُس نے اپنی ایسی بیوی کے سامنے محض تین طلاق کا لفظ دہرایا ہے، مثلاً یوں کہا کہ طلاق طلاق طلاق تو امام مالک یہ کہتے ہیں کہ اس میں اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر

---

[1] افصاح ص ۲۹۵ - [2] امام شعرانی نے اس کو اشخاص اور حالات کے اختلاف پر محمول کیا ہے،

تاکید مقصود تھی، تو ایک ورنہ تین طلاقیں پڑجائیں گی، اور ائمۂ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ جس سے اُس نے مباشرت نہیں کی ہو وہ ایک ہی طلاق کے بعد بائن ہو جائے گی، اس کے بعد اس کو طلاق دینے کا اختیار باقی ہی نہیں رہا،

غرض یہ ہے کہ اس بارے میں ان ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مجلس میں یا ایک حالت میں دی گئی تین طلاقیں پڑجاتی ہیں،

حافظ ابن قیم نے اثرم تلمیذ امام احمد کا قول نقل کیا ہے، کہ وہ طلاق ثلثہ کو ایک سمجھتے تھے مگر حنبلی مسلک کی مشہور کتابیں خرقی، مقنع، محرر وغیرہ میں یہ تصریح ہے کہ اثرم نے امام احمد سے پوچھا کہ ابن عباسؓ کی اس روایت کو آپ کس بنا پر چھوڑتے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ

برادیۃ الناس عن ابن عباس	لوگوں کی کثرت سے روایتیں کہ ابن
انھا ثلاث	عباس تین طلاقوں کو تین سمجھتے تھے،

قاضی ابو یعلی حنبلی نے امام احمد کا وہ خط طبقات الحنابلہ میں نقل کیا ہے جو انھوں نے مسدد بن مسرہد کو لکھا تھا، اس میں ہے کہ

ومن طلق ثلاثاً فی لفظ واحدٍ	جس نے ایک مجلس میں ایک لفظ کے
فقد جھل وحرمت علیہ زوجتہ	ساتھ تین طلاقیں دیں، یعنی یہ کہا کہ
ولا تحل لہ ابداً حتی تنکح زوجاً	میں نے تین طلاق دی تو اس نے نادانی کا
غیرہ،	کام کیا اور اس کی بیوی اس پر حرام
(طبقات ج۱ ص ۵۲)	ہو جائے گی، یہاں تک کہ وہ حلالہ کرائے

اب ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد فیصلے، مجتہدین صحابہ کے فتوے، تابعین اور ائمۂ اربعہ کے مسالک اور جمہور امت کا ان پر تعامل ہے، دوسری طرف وہ دلیلیں ملاحظہ ہوں

جن کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ طلاق ثلاثہ کا نفاذ تو حضرت عمرؓ کی بدعت ہے، ورنہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں تو ایک مجلس میں ایک حالت میں دی گئی تین طلاقوں کو ہمیشہ ایک ہی کہا جاتا تھا، اوپر ہم دونوں روایتیں نقل کر چکے ہیں، اب ان دونوں پر ذرا تفصیل سے کلام کیا جاتا ہے،

پہلی روایت | پہلی روایت حضرت رکانہؓ سے مروی ہے جس کی سند، متن، اور صاحب واقعہ سب میں اختلاف ہے، اوپر جو روایت ابو داؤد سے نقل کی گئی ہے، اس میں یہ واقعہ رکانہ کے بجائے رکانہ کے والد عبد یزید کا بتایا گیا ہے، اور دوسری روایات میں یہ رکانہ کا واقعہ مذکور ہے، اس طرح کسی روایت میں لفظ البتہ (قطعی) آیا ہے، اور کسی میں ثلاث (تین) کا لفظ آیا ہے،

امام احمدؒ جنھوں نے اس روایت کو سب سے پہلے اپنی مسند میں جگہ دی ہے انھوں نے اس کے بارے میں یہ رائے دی ہے کہ

ان طرقہ ضعیفۃ — اس روایت کے تمام طرق یعنی سلسلۂ سند کمزور ہیں،
(معالم السنن جلد ۳ صفحہ ۲۳۳)

امام منذری کہتے ہیں کہ امام بخاری کی بھی یہی رائے ہے

وضعفہ البخاری وقد وقع — اس کو امام بخاری نے بھی ضعیف کہا ہے
الاضطراب فی اسنادہ — اور اس روایت کی سند اور متن دونوں
ومتنہ،[۲] — میں اضطراب ہے،[۲]

---

[۱] تحفۃ الاحوذی ج ۲، ص ۲۱۰،

[۲] متن کے اعتبار سے محدثین مضطرب اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں راوی نفس مضمون کے بارے میں کبھی کچھ کہتا ہو، اور کبھی کچھ، اور سند کے اعتبار سے اضطراب یہ ہے کہ ایک راوی کچھ کہے اور دوسرا کچھ اور تیسرا کچھ،

ابوداؤد نے اس روایت کے جتنے طریقے ہیں سب کو نقل کیا ہے یعنی جس میں ان کے والد کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، اور جس میں خود ان کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، جس روایت میں اس کو رکانہ کا واقعہ طلاق بیان کیا گیا ہے اس کے ایک سلسلہ میں تو تین کا لفظ ہے، اور دوسرے سلسلۂ میں البتۃ کا، گو اس میں سے ہر ایک سلسلۂ سند کو ضعیف کہا گیا ہے، مگر اس کے باوجود جس روایت میں البتۃ کا لفظ ہے، اس کو ابوداؤد نے دوسرے سلسلۂ سند کے مقابلہ میں ترجیح دی ہے، کیونکہ اس سلسلہ کے راویوں میں اُن کے خاندان کے افراد زیادہ ہیں، اس لئے ان کا بیان دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وقیع سمجھا جائے گا، لکھتے ہیں،

وهذا اصح من حديث ابن جريج ان ركانة طلق امراته ثلاثا لانهم اهل بيته وهم اعلم به،	ان کے اہل خاندان کا بیان ابن جریج کی اس روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں، اس لئے کہ وہ اُن کے اہل بیت ہیں، اور وہ اس واقعہ کا ان سے زیادہ

ابوداؤد نے اپنی اس رائے کا اظہار بار بار کیا ہے جس روایت میں تین کا لفظ ہے، اس کو روایت کرنے کے بعد بھی یہی لکھتے ہیں کہ " ان کے گھر والوں کا بیان زیادہ صحیح ہے" اس کے علاوہ جن محدثین نے رکانہ کی حدیث نقل کی ہے" ان میں زیادہ تر البتۃ کا لفظ ہے، مثلاً ترمذی، دارقطنی، امام شافعی وغیرہ، ابوداؤد کی اس معقول محدثانہ رائے کے بعد اس روایت کے سلسلہ میں کسی مزید بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، کیونکہ البتۃ کا لفظ مجمل ہے، جس میں کہنے والے کی نیت دریافت کی جائے گی، اور اسی پر فیصلہ کیا جائے گا،

(باقی)

امام دارمی اور اُن کی سُنن

از

مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین

امام دارمی اکابر محدثین اور جلیل القدر علمائے اسلام میں ہیں، اُن کی سُنن حدیث کی امہات کتب میں شامل ہو، اس لئے اُن کے حالات و سوانح اور اُن کی سُنن کا تعارف کرایا جاتا ہے،

نام و نسب ابو محمد کنیت، الحافظ لقب، اور عبد اللہ نام ہے، سلسلۂ نسب یہ ہے :- عبد اللہ بن عبد الرحمن بن فضل بن بہرام بن عبد الصمد[1]، علامہ خزرجی نے بہرام کے بجائے تہران لکھا ہے[2]،

نسبتیں وہ سمرقندی، تمیمی، اور دارمی کی نسبتوں سے منسوب کئے جاتے ہیں، لیکن آخری نسبت سے جو دارم بن مالک کی جانب[3] ہے زیادہ مشہور ہوئے دارم کا قبیلۂ تمیم کی ایک شاخ دارم سے تعلق ہے[4]،

ولادت وہ ۱۸۱ھ میں پیدا ہوئے، اسی سال عبد اللہ بن مبارک کا انتقال ہوا تھا[5]،

اساتذہ وہ قدماء میں ہیں، اس لئے اُن کو اجلہ علماء و مشائخ کا بابرکت زمانہ اور ان سے استفادہ

---

[1] تاریخ بغداد جلد ۱۰ ص ۲۹، تقریب التہذیب ص ۱۳۴، کتاب الانساب ورق ۲۱۸، تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۵، تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۴، بستان المحدثین ص ۴۴، [2] خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال ص ۲۰۴، [3] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۲۹، و کتاب الانساب ۲۱۸، [4] مقدمہ مسند دارمی ص ۶، [5] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۳۰، تذکرہ ج ۲ ص ۱۱۵، تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۶ و بستان ص ۴۵،

کا موقع میسر آیا، اُن کے مشہور اساتذہ اور شیوخ کے اسمار حسب ذیل ہیں،

احمد بن اسحاق حضرمی، اسود بن عامر شاذان، اشہل بن حاتم، ابو صالح کاتب لیث بن سعد، ابوبکر حنفی، ابو المغیرہ حمصی، ابو عاصم، ابونعیم جعفر بن عون، حبان بن ہلال، ابو الیمان حکم بن نافع بہرانی، حیوۃ بن شریح، زکریا بن عدی، سعید بن عامر ضبعی، عبد الصمد بن عبد الوارث، عبد اللہ بن موسیٰ، ابو علی عبید اللہ بن عبد المجید حنفی، عثمان بن عمر بن فارس، محمد بن مبارک صوری، محمد بن یوسف فریابی، مروان بن محمد، نضر بن شمیل، وہب بن جریر، ابو النضر ہاشم بن قاسم، یحییٰ بن حسان تنیسی، یزید بن ہارون یعلی بن عبید[1] وغیرہ،

تلامذہ اُن کی عظمت واہمیت کی بنا پر اُن کی ذات طالبانِ حدیث کا مرکز بن گئی تھی، اور اساتذہ کی طرح اُن کے تلامذہ کا حلقہ بھی بڑا وسیع ہے جن میں سے اکثر ائمہ محدثین اور سرآمد روزگار فضلار میں شمار کئے جاتے ہیں، مثلاً ائمہ ستہ میں ابنِ ماجہ کے علاوہ سب کو اُن سے تلمذ کا فخر حاصل ہے، امام مسلم، ابوداؤد، اور ترمذی نے تو اپنی اپنی کتابوں میں بھی اُن سے روایتیں نقل کی ہیں، امام بخاری اور امام نسائی نے اگرچہ اپنی کتب میں اُن سے کسی روایت کی تخریج نہیں کی ہے تاہم یہ دونوں بزرگ بھی اُن کے شاگرد ہیں، دوسرے مشہور اور نامور علمار میں امام احمد کے فرزند عبد اللہ، محمد بن یحییٰ ذہلی، ابوزرعہ اور ابو حاتم جیسے بلند پایہ محدثین کو اُن سے شرفِ تلمذ حاصل ہے، بعض اور مشہور شاگردوں کے نام یہ ہیں:-

بقی بن مخلد، بندار بن بشار، جعفر بن محمد فریابی، حسن بن صباح بزار، حفص بن احمد بن فارس، رجار بن مرجار، صالح بن محمد المعروف بجزرہ، عبد اللہ بن واصل بخاری، عمر بن بجیر، عمر بن محمد بجیری، عیسیٰ بن عمر سمرقندی، محمد بن عبدوس بن کامل، سراج مطین وغیرہ،

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۲۹، کتاب الانساب ورق ۲۱۰، تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۴،

علم حدیث کے لئے جدوجہد اور سفر

انھوں نے علم وفن کی تحصیل اور حدیث کی طلب و تکمیل کے لئے غیر معمولی جانفشانی سے کام لیا، اور متعدد مقامات، شام، بغداد، مصر، عراق، خراسان، اور مکہ ومدینہ وغیرہ کا سفر کیا، تاکہ وہاں کے ارباب کمال اور نامور مشائخ سے اکتساب فیض کریں، خطیب کا بیان ہے،

کان احد الرحالین فی الحدیث[1]	وہ ان لوگوں میں سے ایک تھے، جو حدیث کے لئے بہت زیادہ سفر کیا کرتے تھے،

دوسرے علماء سیر نے لکھا ہے

رحل وطوف[2]،	انھوں نے سفر کیا، اور ملکوں کی خاک چھانی،

شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:۔

"صاحب رحلت واسفار است، اکثر بلاد اسلام را گشتہ وعلم حدیث را از بلدان بعیدہ جمع کردہ[3]"

حافظہ

حدیث کی طلب و تحصیل کے لئے جس محنت اور شوق کی ضرورت ہو، وہ ان میں موجود تھی، اس کے علاوہ حفظ و ضبط کا غیر معمولی ملکہ بھی، اللہ تعالیٰ نے اُن کو عطا کیا تھا، اور تمام ائمۂ فن کو اس کا اعتراف ہے، عبداللہ بن نمیر جیسے بلند پایہ محدث فرماتے ہیں کہ "دارمی حافظہ اور تقوی کے

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۳۰، وتہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۵، وتذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶۔

[2] العبر ج ۲ ص ۸ ومرآۃ الجنان ج ۲ ص ۱۶۱، وشذرات الذہب ج ۲ ص ۱۳۰۔

[3] بستان المحدثین ص ۴۴۔

اعتبار سے ہم پر فوقیت رکھتے ہیں[1]" رجاء بن جابر مرجی کا بیان ہے کہ "میں نے ابن حنبل، اسحاق، ابن مدینی اور شاذ کونی میں سے کسی کو عبد اللہ سے بڑا حافظ نہیں پایا[2]" امام احمد سے اُن کے صاحبزادے عبد اللہ نے حفاظ حدیث کے متعلق دریافت کیا، تو انھوں نے چند نوجوانان خراسان کا ذکر کیا، جن میں امام دارمی بھی شامل تھے[3]،

عبد اللہ کا بیان ہے کہ میں نے اپنے والد محترم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حفظ چار آدمیوں پر ختم ہو گیا، جن میں سے ایک عبد اللہ بن عبد الرحمن دارمی بھی تھے[4]، عثمان بن ابی شیبہ ارشاد فرماتے ہیں کہ "امام دارمی کے حفظ و ضبط کے متعلق لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے، وہ اس سے کہیں زیادہ فائق و برتر تھے[5]"،

ابن حبان کا بیان ہے کہ "وہ ان لوگوں میں تھے جنھوں نے حدیثیں حفظ و جمع کیں[6]" محمد بن ابراہیم شیرازی فرماتے ہیں کہ "ان کا حافظہ ضرب المثل ہے[7]"، ابو عبد اللہ حاکم کا بیان ہے کہ "وہ مشہور و برگزیدہ حفاظ حدیث میں تھے[8]" امام نووی لکھتے ہیں "ابو محمد دارمی اپنے زمانہ میں مسلمانوں کے حفاظ میں سے ایک تھے، اور بہت کم لوگ فضیلت و حافظہ میں ان کے مساوی، ہمسر تھے[9]"، خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ وہ ان علماء اعلام اور حفاظ حدیث میں سے ایک ہیں جو احادیث کے حفظ و جمع کے لئے مشہور ہیں[10]،

---

[1] العبر ج ۲، ص ۸ و تہذیب ج ۵ ص ۲۹۵ و شذرات الذہب ج ۲، ص ۱۳۰ [2] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۲۹ و تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶ و کتاب الانساب ورق ۲۱۹ [3] تدریب الراوی ص ۲۰۷ [4] ایضاً ص ۲۰۶ [5] تہذیب ج ۵ ص ۲۹۵، [6] ایضاً و خلاصۃ تذہیب ص ۲۰۴، [7] تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۵ [8] تہذیب ج ۵ ص ۲۹۶ [9] مقدمہ مسند دارمی ص ۸ [10] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۲۹،

بندار فرماتے ہیں کہ حفاظ دنیا چار ہیں، جن میں سمرقند کے عبداللہ بن عبدالرحمان دارمی بھی ہیں[1]،

ثقاہت حافظہ کی طرح ان کی ثقاہت اور اتقان پر بھی علما و رجال اور ماہرین فن کا اتفاق ہے، ابو حاتم رازی فرماتے ہیں کہ وہ سب لوگوں میں زیادہ ثقہ و ثابت تھے[2]" امام احمد کا بھی یہی خیال ہے، ایک مرتبہ انھوں نے فرمایا :- وکان ثقۃ وزیادۃ[3] یعنی وہ ماورائے ثقاہت ہیں، ابو حاتم اُن کو ثقہ صدوق بتاتے ہیں[4]، اور ابن حبان نے ان کو حفاظ متقنین میں شمار کیا ہے[5]، خطیب نے بھی اُن کو صاحب صدق و ثقاہت لکھا ہے[6]،

معرفت و درایت وہ احادیث کے معاملہ میں بڑی بصیرت اور اچھی پرکھ بھی رکھتے تھے، اور روایت کی طرح درایت کے لحاظ سے بھی ان کا مقام نہایت بلند تھا، بعض علماء فن کے اقوال ملاحظہ ہوں،

رجاء بن مرجی کا بیان ہے کہ "میں نے اُن سے بڑا کسی کو حدیث جاننے والا نہیں دیکھا[7]"، احمد بن سیار کہتے ہیں کہ حدیث کے معاملہ میں وہ بڑی گہری نظر اور غیر معمولی واقفیت رکھتے تھے، عثمان بن ابی شیبہ نے ان کے حافظہ کے ساتھ ان کی بصیرت و واقفیت کا بھی ذکر کیا ہے[9]، ابو منصور شیرازی فرماتے ہیں کہ اُن کی درایت ضرب المثل ہے[10]، علم حدیث میں اُن کی واقفیت اور تمیز پر لوگوں کو اس درجہ اعتماد تھا کہ اُن کے قول کے مقابلہ میں دوسرے لوگوں کے اقوال کو نظر انداز کر دیتے تھے، ایک شخص نے امام احمد کے سامنے ابن المنذر کی تعریف کی تو انھوں نے فرمایا کہ مجھ کو ان سے کوئی واقفیت نہیں، مگر کیا تم لوگوں کو عبداللہ بن عبدالرحمان کا علم نہیں، اور پھر تین مرتبہ بتاکید کہا علیک بذاک السید[11]

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۶، [2] ایضاً، [3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً، [6] تاریخ بغداد جلد ۱۰ ص ۳۱ [7] ایضاً ص ۳۱، [8] تہذیب التہذیب جلد ۵ ص ۲۹۵،

[9] ایضاً و تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۳۲،

[10] ایضاً،

بنی تم کو اس سردار کے دامن سے ضرور وابستہ رہنا چاہئے، ایک اور شخص نے حمانی کے بارہ میں اُن سے دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا کہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن کے قول کی وجہ سے ہم اُن کو متروک سمجھتے ہیں[۵۲]" عبداللہ بن مبارک مروزی فرماتے ہیں کہ اے اہلِ خراسان جب تک عبداللہ بن عبدالرحمٰن تمھارے درمیان موجود ہیں، تم کو کسی اور سے اشتغال رکھنے کی ضرورت نہیں[۵۳]"

حدیث کی تائید وحمایت | احادیث کی طلب وتکمیل اور خدمت واشاعت کے علاوہ امام دارمی کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ انھوں نے حدیثوں کی مدافعت وحمایت کرکے مخالفین حدیث کا قلع قمع کردیا، احادیث کے متعلق شکوک واعتراضات کا جواب دیا، اور کذب ودروغ کی آمیزشوں سے اُن کو پاک کیا، عوام وخواص سب کے دلوں میں حدیث کی اہمیت وعظمت اور سنّتِ رسول کی محبت پیوست کردی، اور اس کی جانب سے جو بے توجہی برتی جارہی تھی، اس کو ختم کرکے علم حدیث وآثار کو فروغ بخشا، علمائے رجال کا بیان ہے:۔

واظهر السنة فی بلدہ ودعا	اپنے وطن (سمرقند) میں حدیث وسنت
الیها وذب عن حریمها وقمع	کا بول بالا کرکے لوگوں کو اسکی جانب
مخالفیها،	مائل کردیا، اور اس کی تائید وحمایت
(خلاصۂ تذہیب تہذیب الکمال ص ۲۰۴)	کرکے مخالفین حدیث کا قلع قمع کردیا

فضل وامامت | وہ حدیث وآثار کی روایات واشاعت اور اس کی تائید وحمایت کے نتیجہ میں اس فن کے مسلم امام قرار دئے گئے۔ معاصرین علماء نے اُن کی اس حیثیت کو متفقہ طور پر قبول کیا ہے امام احمد

۵۲ تاریخ بغداد ج ۱۰، ص ۳۲

۵۳ ایضاً ص ۳۱،

۵۴ ایضاً ص ۳۲،

ں نے اُن کو امام[۵] و سید[۶] کہا ہے، ابو سعید اشج نے فرمایا کہ عبد اللہ ہمارے امام ہیں[۷]، ابو حاتم نے کہا کہ وہ اپنے زمانہ والوں کے امام تھے[۸]، ابو حامد بن شرقی نے کہا کہ خراسان نے ۵ ائمہ حدیث پیدا کئے[۹] اُن میں سے ایک امام دارمی بھی ہیں[۱۰]۔

فقہ و تفسیر امام دارمی حدیث کے تو مسلم امام تھے ہی لیکن دوسرے اسلامی علوم و فنون میں بھی اُن کو پوری دستگاہ حاصل تھی، افسوس ہے کہ اُن کے حالات بہت کم معلوم ہو سکے تاہم فقہ و تفسیر سے اُن کی مناسبت اور تعلق کا اکثر ذکر کیا گیا ہے، ان فنون میں انھوں نے کتابیں بھی لکھی تھیں، علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ وہ ایک باکمال مفسر اور صاحب علم فقیہ تھے[۱۱] فقہ میں تو اُن کو اجتہاد و تفقہ کا مقام حاصل تھا[۱۲]، اور اس بنا پر خیال ہوتا ہے کہ وہ دوسرے ائمہ حدیث کی طرح کسی ایک امام کے مسلک سے وابستہ نہ رہے ہوں گے، بلکہ اپنے اجتہاد و تفقہ کے مطابق حدیث و سنت کی پیروی کرتے تھے،

پاکبازی اور تقویٰ امام دارمی علم کی طرح عمل کے اعتبار سے بھی ممتاز تھے، اور زہد و تقویٰ اور طہارت و پاکبازی کے لحاظ سے بھی ان کا مرتبہ نہایت بلند ہے، مگر افسوس ہے کہ اُن کی سیرت کے اس پہلو کی کوئی تفصیل تاریخ و سیر کی کتابوں میں نہیں ملتی تاہم تمام تذکرہ نگاروں نے اُن کے زہد و اتقا کا ذکر کیا ہے، محمد بن عبد اللہ بن نمیر فرماتے ہیں کہ وہ ورع و تقویٰ کے اعتبار سے ہم سب پر فوقیت رکھتے تھے[۱۳]، خطیب بغدادی کا بیان ہے کہ وہ زہد و ورع سے متصف تھے[۱۴]، منصور شیرازی فرماتے ہیں کہ وہ اپنے زہد و اتقا، اور دیانت و عبادت کے لئے ضرب المثل تھے[۱۵]، عبادتِ الٰہی میں

---

[۱] خلاصۂ تذہیب ص ۲۰۴، [۲] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۳۱ [۳] ایضاً، [۴] ایضاً و تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶ [۵] تہذیب ج ۵ ص ۲۹۵، [۶] تہذیب ج ۵ ص ۲۹۵ [۷] ایضاً [۸] خلاصہ تذہیب ص ۲۰۴، [۹] العبر ج ۲ ص ۱۰ [۱۰] شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۳۰ [۱۱] تاریخ بغداد ج ۱، [۱۲] تہذیب جلد ۵ ص ۲۹۵ و تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶،

انہماک و توغل کی بنا پر وہ قناعت پسند اور سادہ زندگی کے عادی ہو گئے تھے، اور دنیا کی لذت و آسائش سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے تھے، امام احمد کے سامنے ان کا تذکرہ کیا گیا، تو فرمایا کہ "مجھ پر کفر پیش کیا گیا، اور میں نے اس سے انکار کیا، لیکن ان کو دنیا پیش کی گئی، اور وہ اس کی جانب مائل اور متوجہ نہ ہوئے[۱]، اُن کی زندگی عفت و پاکبازی کا نمونہ تھی، عثمان بن ابی شیبہ کا بیان ہے کہ لوگوں نے اُن کی عصمت اور پاکیزگیٔ نفس کے متعلق جتنا بیان کیا ہے وہ اس سے زیادہ عظیم اور برتر تھے[۲]"

عقل و دانش ان کو اللہ نے حکمت و دانائی سے بھی خاص طور پر نوازا تھا، عام اہل سیر نے اُن کے بارے میں لکھا ہے کہ "وکان عاقلاً فاضلاً[۳]" یعنی وہ عاقل و فاضل تھے، خطیب بغدادی کا بیان ہے کہ "وکان علی غایة العقل و نہایة الفضل[۴]"، لوگوں کا بیان ہے کہ وہ اپنی متانت اور دانشمندی کے لئے مشہور تھے[۵]،

عہدۂ قضا امام صاحب کے علمی تبحر، دینی عظمت اور عقل و فہم کی پختگی کا اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کو سمرقند کا منصب قضا پیش کیا گیا، لیکن دنیوی جاہ و حشمت سے بے نیازی کی بنا پر انھوں نے اُس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، مگر جب سلطان نے شدید اصرار کیا تو مجبوراً یہ عہدہ قبول کر لیا، لیکن صرف ایک بار فیصلہ کرنے کے بعد جب پھر انھوں نے مستعفی ہونے کی خواہش ظاہر کی، تو ان کا استعفا منظور کر لیا گیا[۶]،

---

[۱] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۳۱ و تذکرة الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶، [۲] تہذیب التہذیب ج ۵، ص ۲۹۵ [۳] اعلام جلد ۲ ص ۵۶۳ [۴] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۲۹، [۵] ایضاً و تذکرة الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶ و تہذیب ج ۵ ص ۲۹۵ [۶] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۲۹ و کتاب الانساب ورق ۲۱۸ و تذکرہ ج ۲ ص ۱۱۶ تہذیب ج ۵ ص ۲۹۶ و اعلام ج ۲ ص ۵۶۳،

وفات | مشہور روایت کے مطابق امام دارمی نے تقریباً ۷۵ سال کی عمر میں اپنے وطن سمرقند میں بروز پنجشنبہ بعد نماز عصر تبارتخ ۸ ذی الحجہ ۲۵۵ھ کو انتقال کیا، اور عرفہ کے دن جمعہ کو تجہیز وتکفین ہوئی، بعض مورخین نے لکھا ہے کہ انتقال عرفہ کے دن اور تجہیز وتکفین کی رسم نحر کے دن انجام پائی[1]

احمد بن ابراہیم کرجی سمرقندی نے سنہ ۲۵۰ھ سنہ وفات بتایا ہے، مگر خطیب اور حافظ ابن حجر نے اس کو وہم قرار دیا ہے[2]

امام بخاری کو جب ان کی وفات کی خبر معلوم ہوئی تو انھوں نے فرط غم سے سر جھکا کر اناللہ وانا الیہ راجعون پڑھا، اور ان کی آنکھوں سے آنسو ڈھلک کر چہرے پر آگئے، اور پھر بیساختہ انھوں نے یہ شعر پڑھا،

ان تبق تفجع بالاحبۃ کلھم　　　　وفناء نفسک لا ابالک افجع

اگر تو زندہ رہتا تو احباب کی مفارقت کے صدمے برداشت کرتا، حالانکہ تیرا صفحہ ہستی سے معدوم ہونا سب سے زیادہ دردناک سانحہ ہے،

اسحاق بن احمد کہتے ہیں کہ ہم نے ان کو کبھی شعر پڑھتے ہوئے نہیں سنا، بجز اس کے کہ کبھی روایتوں کے نقل وبیان کے سلسلہ میں شعر آجاتے، تو وہ ان کو بضرورۃً روایت کر دیتے تھے[3]

تصنیفات | قدیم مصنفین کی طرح امام دارمی کی تصنیفات بھی زیادہ نہیں ہیں، اس لئے کہ اس زمانہ میں تصنیف وتالیف کا زیادہ رواج نہ تھا، نیز قدما کی اکثر تصنیفات معدوم

---

[1] بستان المحدثین ص ۵۷ [2] تاریخ بغداد ج ۱۰ ص ۳۲، وتہذیب ج ۵ ص ۲۹۶، [3] تہذیب جلد ۵ ص ۲۹۶ و بستان المحدثین ص ۴۵،

ہوگئیں، تاہم امام دارمی کی حسب ذیل تصنیفات کا ذکر ملتا ہے،

۱- کتاب التفسیر[۵۱]: یہ کتاب نایاب اور معدوم ہے، اس لئے اس کے متعلق کوئی معلومات فراہم نہیں ہو سکے،

۲- الجامع[۵۲]: صاحبِ اعلام نے اس کا نام الجامع الصحیح لکھا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حدیث کی کتاب ہے، انھوں نے اس کو مطبوع بھی بتایا ہے[۵۳] اس سے خیال ہوتا ہے کہ سنن دارمی اور یہ دراصل ایک ہی کتاب ہو، مگر عام مصنفین کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی مستقل تصنیف ہے[۵۴] بعض اصحابِ سیر نے اس کا نام کتاب الجامع[۵۴] لکھا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فقہ و احکام کی کتاب ہے، تاہم یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا،

مولانا سید ابوالوزیر احمد حسن صاحب نے حاشیہ مشکوٰۃ میں امام دارمی کی ردِ جہمیت میں بھی بعض کتابیں بتائی ہیں[۵۵]، لیکن اُن کے نام نہیں تحریر فرمائے ہیں، اور نہ اس قول کا کوئی ماخذ تحریر کیا ہے،

۳- سنن دارمی: یہ امام دارمی کی سب سے مشہور اور اہم کتاب ہے، جو پچیس[۲۵] فصول (کتب)، ایک ہزار چار سو آٹھ ابواب، اور تین ہزار پانچ سو پچپن[۳۵۵۵] صفحات پر مشتمل ہے[۵۶]، عام کتب حدیث کے برعکس اس کی ابتدا باب ما کان علیہ الناس قبل مبعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجھل و الضلالۃ سے ہوتی ہے، اسی فصل میں مختلف ابواب کے اندر رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اوصاف وخصائص کا جو کتب قدیمہ میں مذکور ہیں، معجزات، محامد و فضائل، اتباع اہلِ سنت اور علم کی اہمیت

---

۵۱ تاریخ بغداد جلد ۱۰ ص ۲۹ - ۳۲، تذکرۃ الحفاظ جلد ۲ ص ۱۱۶، خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال ص ۲۰۴۔

۵۲ تاریخ بغداد جلد ۱۰ ص ۲۹، وکتاب الانساب ورق ۲۱۸، وخلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال ص ۲۰۴،

۵۳ اعلام ج ۲ ص ۶۳ ۵ ۵۴ تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۱۶ ۵۵ تنقیح الرواۃ حاشیہ دیباچہ مشکوٰۃ ص ۶،

۵۶ بستان المحدثین، ص ۴۴،

وغیرہ بیان کی گئی ہے، اس کے بعد عام کتب سنن کی طرح طہارت (وضو و غسل) اور نماز وغیرہ کے جملہ ابواب و فصول نقل کئے گئے ہیں، اور آخر میں وصایا اور فضائل قرآن کے ابواب ہیں،

سنن دارمی کا ایک قلمی نسخہ ۳۵ھ کا لکھا ہوا ۲۵۵، اوراق پر مشتمل کتب خانہ خدیویہ مصر میں موجود ہے[۱]، ۱۲۸۶ھ میں نواب صدیق حسن خاں صاحب حج بیت اللہ سے مشرف ہوئے اسی سال اُن کو مکہ معظمہ میں اس کا ایک نسخہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کے ذخیرہ کتب میں ملا، اس کو مستعار لے کر انھوں نے مکہ ہی میں نقل کرنا شروع کیا، اور سمندر میں جہاز پر بھی اس کی نقل و تحریر کا کام جاری رکھا، اس کے علاوہ ان کو حرمین یا ہندوستان میں کوئی اور نسخہ دستیاب نہیں ہو سکا[۲] شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے پیش نظر بھی یہی نسخہ رہا ہوگا[۳] ۱۲۹۳ھ میں مولانا عبدالرشید بن محمد شاہ کشمیری کی ترتیب و تحشیہ کے بعد مطبع نظامی کانپور سے شائع ہوا ہے، لائق مرتب کے پیش نظر دو اور نسخے بھی تھے، جن میں سے ایک کی تصحیح علامہ جزری صاحب حصن حصین نے کی تھی، اور یہ ۸۰۰ھ کا لکھا ہوا ہے، اس لئے انھوں نے حاشیہ میں دوسرے نسخوں سے اُس کے اختلاف کو بھی ظاہر کر دیا ہے، نیز مشکل الفاظ و لغات کی تشریح معنی و مفہوم کی مختصر وضاحت، اسماء رجال اور بلاد واماکن اور اعراب وغیرہ کی تحقیق و تدقیق اور بعض دوسرے مسائل و مباحث سے بھی کہیں کہیں تعرض کیا گیا ہے، شروع میں مباحث کی مفصل فہرست اور آخر میں اغلاط نامہ بھی ہے، ابتدا میں ایک مقدمہ بھی ہے، جس میں سنت و حدیث کی اہمیت، محدثین کی عظمت، کتب حدیث کے اقسام کی تفصیل، امام دارمی کے حالات و سوانح اور سنن دارمی کے مقام و مرتبہ وغیرہ سے بحث کی گئی ہے،

---

[۱] فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۱ ص ۳۲۱، [۲] اتحاف النبلاء المتقین ص ۱۲۵، [۳] بستان المحدثین (صفحہ ۴۴)

دارمی کی ثلاثیات کو الگ سے بھی مرتب کیا گیا ہے، حاجی خلیفہ کا بیان ہے:

ثلاثیات الدارمی ..... وهی خمسة عشر حدیثا وقعت فی مسنده بسند عالٍ[1]	کتاب ثلاثیات دارمی .... ان پندرہ حدیثوں پر مشتمل ہے، جن کو انھوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے:

دارمی کی خصوصیات

۱۔ گو اس کتاب کو صحاح اور مسند احمد وغیرہ کی طرح شہرت و مقبولیت نہیں حاصل ہو سکی، تاہم اس کا شمار حدیث کی مشہور اور معتبر کتابوں میں ہوتا ہے، اور صحاح کے بعد کی اہم ترین کتابوں میں اس کو بھی سمجھا جاتا ہے، علمائے فن اور اساطین حدیث اس کی روایات و احادیث پر اعتبار کرتے ہیں، اور اس کو بطور ثبوت و استدلال پیش کرتے ہیں، مشکوٰۃ میں جو احادیث کا منتخب مجموعہ ہے، صحاح اور دوسری مشہور و معتبر کتابوں کی طرح اس کی احادیث بھی شامل ہیں، دوسرے مجموعۂ احادیث میں بھی اس کی روایات کو نقل کیا گیا ہے، امام صاحب کے تمام سوانح نگاروں نے ان کو صاحب المسند المشہور کے نام سے موسوم کیا ہے، شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں، کہ کتاب او از احسن کتب حدیث است (اکمال شرح مشکوٰۃ ص ۱۲)

اس کتاب کی اہمیت و استناد اس سے بھی ظاہر ہے کہ بعض علماء کے نزدیک صحاح کی چھٹی کتاب یہی ہے، اس پر آگے بحث کی جائے گی، شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے کتب حدیث کے اقسام و طبقات بیان کرتے ہوئے اس کو تیسرے طبقہ میں محسوب کیا ہے[2]

۲۔ سنن دارمی کی ایک خصوصیت اس کی ثلاثی روایات بھی ہیں، اس میں ۱۵ ثلاثی حدیثیں ہیں، یہ تعداد بظاہر تو کم معلوم ہوتی ہے لیکن سنن کی کمیت اور دوسری کتابوں کے مقابلہ میں کم

---

[1] کشف الظنون جلد ۱ ص ۳۵۵، [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۰۹۔

نہیں ہے، علمائے فن کا بیان ہے،

وثلاثیاتہ اکثر من ثلاثیات البخاری[1] اس کی ثلاثیات بخاری کی ثلاثیات سے زیادہ ہیں،

اور رباعیات کا تو اس میں اچھا خاصہ حصہ موجود ہے[2]،

۳ - دارمی کی ایک خصوصیت علوئے اسناد بھی ہے یعنی اس کی سندیں نہایت عالی اور بلند پایہ ہیں علمائے حدیث کا بیان ہے کہ ولہ اسانید عالیۃ[3]

۴ - محدثین کو اعتراف ہے کہ دارمی کے اکثر رجال ثقہ و قوی اور بیشتر حدیثیں صحیح و ثابت ہیں[4] اسی بنا پر علامہ ابن حجر نے اس کو سنن ابن ماجہ سے زیادہ اہم اور فائق قرار دیا ہے[5]

۵ - امام دارمی نے صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار بھی بکثرت نقل کئے ہیں بعض بعض ابواب میں تو صرف صحابہ و تابعین ہی کے آثار و اقوال مذکور ہیں،

۶ - جملہ محدثانہ خصوصیات اور فنی خوبیوں سے بھی یہ کتاب آراستہ ہے، مثلاً روایات کے مفہوم و منشار کی وضاحت، ابہام کی تشریح، دقیق الفاظ اور مشکل لغات کا حل، رواۃ کے اسمار کی مختلف حیثیتوں سے وضاحت، بلا دواماکن کی تحقیق تعدد طرق، اختلاف اسناد اور متابعات کی تفصیل صحت اسناد، رفعیت و عدم رفعیت کی توضیح، روایات اور ان کے الفاظ میں اختلاف و خطار اور شکوک و اشتباہ کا ذکر، روایات اور رواۃ کے متعلق مختلف قسم کی وضاحتیں، اساتذہ کی وضاحت و تشریح، راویوں کے سماع، عدم سماع، لقار، اور عدم لقار کا ذکر، احادیث کی تصویب، ان کے درمیان ترجیح و اسباب ترجیح، اور ان کے نسخ و عدم نسخ وغیرہ امور سے تعرض کیا گیا ہے،

۷ - یہ اگرچہ حدیث کی کتاب ہے لیکن اس میں فقہی مباحث و مسائل کا بھی مختلف حیثیتوں سے

---

[1] الرسالۃ المستطرفہ ص ۲۹ و مقدمہ مشکوٰۃ ص ۱۵ [2] مقدمہ دارمی ص [3] الرسالۃ المستطرفہ ص ۲۹ [4] مقدمہ دارمی ص، [5] ایضاً،

ذکر کیا گیا ہے جس سے امام دارمی کے مرتبۂ اجتہاد اور فقہی بصیرت پر روشنی پڑتی ہے،

طرز استدلال و تفقہ و اجتہاد — اب ذیل میں ان کے نظر و استدلال اور تفقہ و اجتہاد کی کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

باب" اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الخ میں اس مفہوم کی حدیثیں اور آثار نقل کئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام ہر نماز کے لئے از سرِ نو وضو کرتے تھے ان کے بعد وہ آنحضورؐ کے اس طرزِ عمل کا ذکر کرتے ہیں کہ فتح مکہ کے روز آپ نے کئی نمازیں ایک ہی وضو سے پڑھیں، اس سے وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اللہ کے قول کا منشا یہ ہے کہ محدث اور غیر طاہر کو ہر نماز کے لئے وضو کرنا چاہئے، اسی لئے ایک اور روایت میں ہے لا وضوء الا من حدیث جو غیر محدث اور طاہر ہو اس کے لئے ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری نہیں ہے واللہ اعلم

باب کراھیۃ الجھر ببسم اللہ میں لکھتے ہیں،:۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، اور عثمانؓ الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کرتے تھے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہی ہمارا بھی مسلک ہے، اور ہم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو زور سے کہنا پسند نہیں کرتے"[۲]

باب الاستمتاع بجلود المیتۃ میں اس قسم کی روایت نقل کرنے کے بعد کہ سکھائے ہوئے چمڑے پاک ہوتے ہیں، تحریر فرماتے ہیں کہ میرا بھی یہی مسلک ہے، بشرطیکہ میتہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت حلال ہے، اس کے ثبوت میں وہ یہ تحریر فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے مردہ بکری کی جلد سے استمتاع کی اجازت دی، تو لوگوں نے عرض کی کہ وہ تو مردار ہے، رسول اللہؐ نے فرمایا کہ اسی بنا پر تو اس کا گوشت حرام ہے، امام دارمی سے اس سلسلہ میں لومڑیوں کی سکھائی ہوئی جلد کے بارہ میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ میں اس کو مکروہ خیال کرتا ہوں[۳]

۱؎ سنن دارمی ص ۱۰۹ ۲؎ ایضاً ص ۱۴۶ ۳؎ سنن جلد ص ۲۵۴،

احادیث کی توجیہ و تاویل | امام دارمی ظواہر روایات ہی پر عمل نہیں کرتے، بلکہ ان کی مناسب تاویل و توجیہ اور حکمت و منشا سے بھی بحث کرتے ہیں، مثلاً

رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ جب شدید گرمی پڑنے لگے تو ظہر کی نماز میں ابراد کرنا چاہئے، امام دارمی فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت کے لئے ہے، جب گرمی کی شدت سے لوگوں کو اذیت محسوس ہونے لگے،[1]

لہسن اور پیاز کے متعلق آپؐ نے فرمایا ہے کہ اس کو کھانے کے بعد کسی کو مسجد میں نہیں آنا چاہئے، دوسری روایتوں میں ہے کہ آپؐ کے پاس جب لوگ لہسن لائے، تو آپؐ نے ناپسندیدگی ظاہر کی، اور صحابہ سے فرمایا کہ تم لوگ کھاؤ میں کسی کو اذیت دینا پسند نہیں کرتا،

امام دارمی اس کی توجیہ اس طرح فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ کی کراہت اس بنا پر تھی کہ اس کی بُو سے لوگوں کو اذیت پہونچتی ہے، لیکن اگر دوسرے کو اذیت پہونچنے کا اندیشہ نہ ہو تو کھانے میں کوئی حرج نہیں،[2]

باب القنوت بعد الرکوع میں یہ روایت نقل کرنے کے بعد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی فرماتے ہیں کہ میں اس روایت کو تسلیم کرتا ہوں لیکن ایسے مواقع جنگ ہی کے لئے مخصوص سمجھتا ہوں،[3]

ایک حدیث میں ہے کہ جب کسی کو ولیمہ میں مدعو کیا جائے تو اُسے دعوت قبول کرلینی چاہئے، امام دارمی فرماتے ہیں کہ اس سے صرف دعوت قبول کرنا ثابت ہوتا ہے، دعوت کھانا کچھ ضروری نہیں ہے،

اس سلسلہ میں وہ حدیثوں کے مقصد و منشا اور غرض وغایت کی تعیین بھی کرتے ہیں، مثلاً:

---

[1] سنن ص ۱۴۲ [2] ایضاً ص ۲۶۲، [3] ایضاً ص ۱۹۸ [4] ایضاً ص ۲۸۴،

"باب فی الذہاب الی الحاجۃ" میں یہ روایت نقل کی ہے

کان لا یرفع ثوبہ حتی یدنو من الارض،	قضائے حاجت کے لئے جب آپ بیٹھتے تو زمین سے بالکل قریب ہونے کے بعد کپڑا اٹھاتے تھے،

ایک اور روایت اس مفہوم کی بیان کی ہے کہ رسول اللہؐ رفع حاجت کے لئے آبادی سے بہت دور نکل جاتے تھے، امام دارمی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں معنوی حیثیت سے ایک دوسرے کی مماثل ہیں، اور ان کا منشا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادب و شائستگی کا بڑا خیال کرتے تھے، اور آپ شرم و حیا کا مجسمہ تھے[1]

مختار و مرجح مسلک کا ذکر

وہ اپنے مختار اور مرجح مسلک کا ذکر اور دو حدیثوں میں ایک کو ترجیح بھی دیتے ہیں، جیسے عام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر و عصر کی نمازوں کے بعد کوئی نماز نہیں پڑھی جا سکتی، لیکن حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ رسول کریمؐ ہمیشہ عصر کے بعد دو رکعتیں نماز پڑھتے تھے، امام دارمی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں میرا مسلک پہلی قسم کی روایتوں کی جانب ہے، جو حضرت عمرؓ سے مروی ہیں کہ فجر و عصر کے بعد طلوع و غروب سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھی جا سکتی ہے[2]

دو مختلف قسم کی روایتوں میں انھوں نے اصح و اثبت کی نشاندہی کرکے اس کے مطابق اپنے عمل کا تذکرہ کیا ہے، لیکن عام طور سے وہ ان صورتوں میں ہر روایت کو بہتر خیال کرتے ہیں اور ان پر عمل کرتے ہیں لیکن کبھی کبھی روایتوں کے برعکس بھی وہ اپنے مسلک اور عمل کا ذکر کرتے ہیں ان سب کی مثالیں موجب طوالت ہوں گی، اس لئے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے،

---

[1] سنن دارمی ص ۱۰۹ [2] ایضاً ص ۱۷۵ ۔

جواز و عدم جواز اور وجوب عدم وجوب وغیرہ کی بھی انھوں نے تصریح کی ہے، فقہا، اور علماء کے مسالک اور اختلافات کا بھی انھوں نے تذکرہ کیا ہے، اور کبھی ان کے برخلاف اور کبھی اُن کے اُن کے مطابق اپنی رائے قائم کی ہے، امام مالکؒ کے مسلک ورائے کو خاص طور پر بیان کیا ہے،

فقہائے احناف کو محدثین سے عام طور پر یہ شکایت ہے، جو ایک حد تک صحیح بھی ہے کہ انھوں نے احناف کے مسالک و مسائل نقل نہیں کئے ہیں، اور اگر کبھی نقل کیا ہے تو تحقیر و تردید کے انداز میں، مگر امام دارمیؒ اہلِ عراق اور اہلِ کوفہ کے آرا و مسالک بھی بیان کرتے ہیں، اور کبھی ان کو مرجح اور کبھی مرجوح قرار دیتے ہیں، تشہد کے سلسلہ میں تو انھوں نے صرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہی کے مرویات نقل کئے ہیں جن پر احناف کے مسلک کا دارومدار ہے،

اسی طرح نماز پڑھنے والا جب سجدہ کرے تو اس کے متعلق بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے پہلے گھٹنوں کو زمین پر رکھنا چاہئے، اور بعض سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنے چاہئے، امام دارمیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں ہی حدیثیں ٹھیک ہیں لیکن اہل کوفہ پہلی قسم کی روایتوں کو ترجیح دیتے ہیں،

وسق کے متعلق فرماتے ہیں کہ ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، اور ایک صاع اہلِ حجاز کے نزدیک ڈھائی من[1] کے اور اہل عراق کے نزدیک ۴ منوں کے بقدر ہوتا ہے،

بعض مواقع پر انھوں نے اہلِ حجاز کے مسلک کی تردید کی ہے،

مسند یا سنن دارمی | امام دارمیؒ کی اس کتاب کو مسند اور سنن دونوں کہا جاتا ہے، بعض لوگوں نے اس کو صحیح بھی کہا ہے،[2]

---

[1] من ایک پیمانہ ہے، جو تقریباً ۱۸۰ مثقال کا ہوتا تھا، اس سے ۴۰ سیر کا من مراد نہیں ہے،

[2] حواشی سعدی ص ۱۵،

مسند میں صحابہ کی ترتیب پر حدیثیں لکھی، اور مرتب کی جاتی ہیں، اور سنن کی ترتیب فقہی ابواب ہوتی ہے، اس میں احکام و مسائل سے متعلق روایات شامل ہوتی ہیں، اور ایمانیات و کتاب طہارۃ سے لے کر وصایا تک کی حدیثیں ابواب کے ماتحت نقل کی جاتی ہیں، اس تعریف کے رو سے دارمی کا شمار مسانید کے بجائے سنن ہی میں ہونا چاہیئے، حافظ ابن کا بیان ہے :-

اما کتاب السنن المسمی بمسند الدارمی فانہ لیس دون السنن فی المرتبۃ[1]	کتاب السنن جو مسند دارمی کے نام سے موسوم ہے، مرتبہ میں عام سنن سے کمتر نہیں،

اور علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ

قیل ومسند الدارمی لیس بمسند بل ھو مرتب علی الابواب[2]،	کہا جاتا ہے کہ مسند دارمی مسند نہیں ہے، بلکہ اس کی ترتیب ابواب پر ہے،

نواب صدیق حسن خاں صاحب فرماتے ہیں :-

"واین کتاب برخلاف اصطلاح محدثین مشہور بمسند گشتہ حالانکہ مرتب بر ابواب ست نہ بر صحابہ پس باید کہ آنرا سنن دارمی گوید"[3]

صاحب شرح الفیہ فرماتے ہیں کہ :-

وقد عدہ ابن الصلاح فی المسانید ووھم فی ذالک	ابن صلاح نے اس کو مسانید میں محسوب کیا ہے، اور یہ ان کا وہم ہے

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۳۴ [2] تدریب الراوی

[3] اتحاف النبلاء المتقین ص ۱۴۵،

لانه مرتب علی الابواب لا علی المسانید[1] — کیونکہ اس کی ترتیب مسانید کے بجائے ابواب پر ہے،

لیکن اس کے باوجود ابن صلاح کے قول کو اس قدر شہرت ہوئی کہ اب وہ مسند دارمی ہی کے نام سے زیادہ موسوم و مشہور ہے، شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "برخلاف اصطلاح مشہور بمسند گشتہ"[2]

حقیقت یہ ہے کہ مسند کا اطلاق کبھی ان کتابوں پر بھی ہوتا ہے جو اگرچہ صحابہ کے ناموں پر مرتب نہیں ہوتیں، بلکہ فقہی ابواب پر مرتب ہوتی ہیں لیکن ان کی احادیث کی سندیں حضور اکرمؐ تک منتہی و مذکور ہوتی ہیں، اسی لئے امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کا نام الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول اللہ وسننہ وایامہ رکھا ہے، امام مسلم نے بھی صحیح مسلم کو مسند کے نام سے تعبیر کیا ہے[3]

اس بنا پر سنن دارمی کو بھی مسند دارمی کہا جا سکتا ہے، مولانا عبدالحلیم چشتی لکھتے ہیں:-

"اسی طرح سنن دارمی کو مسند دارمی کے نام سے ذکر کرتے ہیں حالانکہ اس میں تمام حدیثیں مرفوع نہیں ہیں، مرسل، منقطع اور مفصل سب ہی کچھ ہیں، مگر مرفوعات کا ذخیرہ زیادہ ہے، اس لئے اس کو بھی مسند کہہ دیتے ہیں"[4]

عراقی کا بیان ہے کہ

اشتهر تسميته بالمسند كما سمى البخاري كتابه بالمسند لكون احاديثه مسندة[5] — یہ مسند کے نام سے مشہور ہے جیسا کہ امام بخاری نے اپنی کتاب کا نام بھی مسند رکھا ہے کیونکہ اس کی احادیث کی سندیں

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۳۴ [2] بستان المحدثین ص ۴۴ [3] فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ ص ۱۸

[4] فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ ص ۱۵ [5] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۳۴ و اتحاف النبلاء ص ۲۵

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ دارمی کی تصنیف اپنی نوعیت و ترتیب کے لحاظ سے سنن میں شامل ہے، لیکن اس کو مسند بھی کہا جا سکتا ہے،

کیا مسند دارمی صحاح ستہ میں ہے؟ جمہور علماء کے نزدیک صحاح کی چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ ہے، لیکن بعض لوگوں نے موطا امام مالک کو اور بعض نے دارمی کو بھی صحاح کی چھٹی کتاب قرار دیا ہے، مغلطائی کی یہی رائے ہے، اور حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی جانب ہے،

جن علماء نے ابن ماجہ کے بجائے دارمی کو صحاح میں شامل کر لیا ہے اُن کے دلائل یہ ہیں کہ دارمی ابن ماجہ کے مقابلہ میں صحت کے لحاظ سے فوقیت رکھتی ہے، اور اس کی سند میں عالی رجال زیادہ تر صحیح و ثابت اور رباعیات بکثرت اور منکر و شاذ روایات بہت کم ہیں، علاوہ ازیں امام ابن ماجہ کے مقابلہ میں امام دارمی کا زمانہ بھی قدیم ہے، اور فضل و کمال کے لحاظ سے بھی ان کا مرتبہ زیادہ ہے،

مگر ہماری ناقص رائے میں جمہور ہی کی رائے درست معلوم ہوتی ہے، اس کے بعض وجوہ و اسباب ہم اپنے مضمون ابن ماجہ اور اُن کی سنن میں لکھ چکے ہیں[۱]،

ایک شبہہ کا ازالہ مسند دارمی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مرسل، موقوف، منقطع اور معضل روایات پر مشتمل ہے، اس لئے اس کا بھی جائزہ لینا مناسب ہوگا امام دارمی کی مسند کے بارہ میں اس قسم کی بات بخاری کے مقابلہ میں کہی گئی ہے، عراقی کا پورا بیان حسب ذیل ہے:

واشتہر تسمیتہ بالمسند کما	یہ مسند کے نام سے مشہور ہے جس طرح
یسمی البخاری کتاب المسند	کہ امام بخاری نے اپنی کتاب کا نام
الجامع الا ان مسند الدارمی	المسند الجامع رکھا ہے، لیکن بخاری
کثیر الاحادیث المرسلۃ والمنقطعۃ	کے مقابلہ میں، دارمی میں مرسل، منقطع

---

[۱] معارف جون ۱۹۶۸ء،

والمفصلة والمقطوعة[۱]　　　　مفصل اور مقطوع روایتیں زیادہ ہیں

اور یہ صحیح ہے کہ اسناد کے رفع و اتصال کے لحاظ سے دارمی کو بخاری کے مقابلہ میں لانا درست نہیں ہے،

دوسرے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ علمائے فن کے نزدیک دارمی کے بہت کم رجال و رواۃ ضعیف ہیں، اور اس کی اسناد عالی ہیں، اور اس میں منکر و شاذ روایات بہت کم ہیں، ایسی صورت میں روایات کا ارسال و انقطاع اور وقف کوئی قابلِ اعتراض چیز اور عیب نہیں ہے، بلکہ اس سے دارمی کا غیر معمولی حزم و احتیاط ظاہر ہوتا ہے، احادیث کی صحت، وثوق اور شہرت میں اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، موطا امام مالک کا بھی یہی حال ہے، کہ اس میں مرسل، موقوف اور منقطع روایتوں کی زیادتی ہے، لیکن اس کے باوجود بعض علما اس کی صحت و شہرت کی بنا پر اس کو صحاح ستہ میں شامل کرتے ہیں، شاہ ولی اللہ صاحبؒ تو اس کو طبقۂ اولی اور صحیحین کے ہم پایہ قرار دیا ہے بلکہ بعض علما کے نزدیک وہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے[۲]

---

[۱] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۳۴ [۲] اس کی تفصیل کے لئے حیات مالک از علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم ملاحظہ ہو،

"تاریخ فقہ اسلامی"

"تاریخ التشریع الاسلامی" مؤلفہ علامہ محمد الخضری مرحوم کا ترجمہ جس میں فقہ اسلامی کے ہر دور کی خصوصیات بہ تفصیل بیان کی گئی ہیں، (از مولانا عبد السلام ندوی مرحوم)

ضخامت ۴۹۰ صفحے قیمت :- غیر مجلد

"منیجر"

عوارف المعارف
کا
ایک قدیم نسخہ

از حکیم محمد عمران خان صاحب سیتہ ڈسٹرکٹ لائبریری ٹونک

عوارف المعارف، شیخ شہاب الدین سہروردی (۵۳۹ھ - ۶۳۲ھ) کی مشہور معرکۃ الآرا تصنیف ہے، اس کتاب کے بیشمار قلمی نسخے اطراف واکناف عالم میں پھیلے ہوئے ہیں، ہر اچھے کتبخانہ میں اس کا اچھا نسخہ مل جاتا ہے، اس وقت اس کا ایک قدیم نسخہ پیش نظر ہے، چونکہ اس کا ذکر اہل علم حضرات کی دلچسپی سے خالی نہیں، اس لیے اس نادر نسخہ کے سلسلہ میں ضروری معلومات پیش کیجارہی ہیں،

یہ نسخہ حضرت والد مرحوم مولوی حکیم قاضی محمد عرفان خان صاحب مرحوم ناظم عدالت شریعت ٹونک کے کتب خانہ کی ملکیت ہے، اس کا کاغذ حنائی آبدار ہے، قدرے کرم خوردہ ہے، خط نسخ پختہ قدیم، جلی و واضح ہے، تقطیع متوسط ہے، تقریباً ۲۵ اجزاء پر مشتمل ہے، ابتدائی نصف حصہ محشی بھی ہے، صحاح، کشاف، معالم التنزیل، تہذیب و نووی شرح صحیح مسلم وغیرہ سے یہ حواشی لکھے گئے ہیں، ۱۸ صفر ۷۳۲ھ کو یہ نسخہ ایران میں لکھا گیا، گویا وفات مصنف سے ایک سو سال بعد، ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن نصر ویہ الدیرانی اس کے کاتب ہیں، جو ابوسعید محمد بن ضیاء الدین مسعود بن محمد بن مسعود بن محمد بن علی بن احمد ابن ابی علی دقاق کے شاگرد ہیں، عوارف المعارف کی اجازت بھی کاتب کو انہی شیخ سے ملی ہے جو ۱۲ صفر ۷۳۲ھ کو حاصل ہوئی، موصوف کی مسند درس فارس میں بچھی ہوئی تھی، وہیں یہ اجازت حاصل ہوئی، کاتب نے

ابتدائے کتاب میں حسب دستور علمائے متقدمین اپنی سند بھی نقل کی ہے جو اس طرح ہے:۔

"اما بعد فقد اخبرنا الشیخ الامام الاعلم الافضل الاکمل قدوة العلماء والفضلاء مقتدی السالکین والاتقیا امناء احادیث النبویة. شارح سنن المصطفویة مسند الفارس سعید الملة والحق والدین ابوسعید محمد بن شیخ الشیوخ ضیاء الدین مسعود بن محمد بن مسعود بن محمد بن علی بن احمد بن شیخ شیوخ الآفاق ابی علی الدقاق مد الله ظلاله لاستفادة کافة المسلمین بحق الانبیاء والمرسلین قراءة علیه وانا اسمع فی وقت العصر من یوم الاحد فی احدی وعشرین من شهر المبارک الصفر سنة اثنتین وثلثین وسبعمائة عند التربة المرشدیة حفها الله بالانوار القدسیة قال اخبرنا ظهیر الدین اسمٰعیل بن المظفر بن محمد الشیرازی رحمه الله قال اخبرنا عم والدی شمس الدین ابو المفاخر عمر بن المظفر قال انا الشیخ الصالح نجیب الدین ابوبکر عبد الله بن محمد بن ثابور القلانسی قال انا الشیخ المقتدی ابو المبارک عبد الله بن محمد بن منصور الادمی الشیرازی قال انا الخطیب ابو محمد عبد السلام بن عبد الکریم بن علی بن سعد قال انا الشیخ المحقق المدقق قبلة السالکین وکعبة الواصلین مبین احکام الشریعة کاشف مشکلات الطریقة موضح غامضات الحقیقة مقبول الخالق والخلائق ابو اسحٰق ابراهیم بن شهریار الکازرونی قدس الله سره۔"

"عوارف المعارف" ۶۳ بابوں پر مشتمل ہے، پیش نظر نسخہ مکمل ہے، کاتب نے جن الفاظ میں کتاب ختم کی ہے وہ اس طرح ہے:۔

"تم کتاب عوارف المعارف بحمد الله وحسن توفیقه وصلی الله علی محمد واله اجمعین"

وکتب العبد الضعیف المحتاج الی رحمۃ اللہ تعالیٰ ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن نصر ویۃ الدیرانی فی وقت العصر من یوم الثلثاء فی ثمان عشر من شہر المبارک الصفر سنۃ اثنتین وثلثین وسبعمائۃ حامداً و مصلیاً اللہ و رسولہ۔

مذکورہ خصوصیات کے علاوہ یہ نسخہ مختلف ادوار میں مختلف علما کے زیر مطالعہ بھی رہا ہے جیسا کہ کتاب کے حواشی سے پتہ چلتا ہے، مختلف خطوط میں اسکی تحشی کی گئی ہے، مرور ایام سے کتاب کے گوشے بوسیدہ ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے حواشی کہیں کہیں سے مقطوع و ناقص ہیں، لیکن اصل کتاب مکمل ہے، کتاب کی حالت سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب کافی استعمال میں آئی ہے اور اکثر حضرات کے مطالعہ میں رہی ہے۔

کاتب کا سلسلۂ تلمذ چونکہ ابو اسحٰق ابراہیم بن شہریار گازرونی سے ملتا ہے، اس لیے عوارف المعارف کے اس نسخہ کے ساتھ موصوف کا ایک رسالہ وصیت بھی شامل ہے، جو ایک جزو پر مشتمل ہے، یہ وصیت ابو اسحٰق ابراہیم بن شہریار گازرونی نے ابو الفتح عبد السلام بن احمد بن محمد بن سالبہ کو کی تھی یہ رسالہ بھی کاتب موصوف کا لکھا ہوا ہے، تاریخ کتابت اگرچہ درج نہیں ہے لیکن رسالہ کی ابتدا میں اپنی سند و اجازت نقل کی ہے، جمادی الآخرہ ۷۳۱ھ میں موصوف سے یہ اجازت حاصل کی، سند وہی ہے جو عوارف میں نقل کی گئی ہے، البتہ اس رسالہ میں کاتب نے اپنے شیخ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"امابعد فقد اخبرنا سیدنا و مولانا و مقتدانا الشیخ الفاضل الکامل سید العلماء الراسخین مقتدی الافاضل المتقین قدوۃ السالکین المجتهدین فرید دهره و وحید عصره...... ادام اللہ ظلال جلالہ ومتع المسلمین بدوام انفاسہ العلویۃ و دوام طاعاتہ الشریفۃ...... قراءۃ علیہ وانا اسمع فی جمادی الاخری سنۃ احدی وثلثین وسبعمائۃ عند راس التربۃ المرشدیۃ ...... الخ"

اس کے بعد اصل رسالہ شروع ہوتا ہے، ابتدائی حصہ کا قدرے اقتباس درج ذیل ہے،

"سلام اللہ تعالیٰ علیک یا ولدی وعدتی ..... وانی قد کتبت بالوصیۃ التی کنت

شافهتك بها وهى تحتوى على فصول تتضمن كل فصل منها آيات...... اول ما اوصيك التوقف على العلوم الشرعية الخ۔"

ابو اسحق ابراہیم بن شہریار گازرونی فارس کے مشہور بزرگ گذرے ہیں مولانا جامی نفحات الانس میں لکھتے ہیں :۔

"فارسی الاصل است و مولد و منشاء اش نور وناحیہ گازرون بودہ و شہریار پدر شیخ مسلمان شدہ و ولادت شیخ وسائر اولادش در زمان اسلام بودہ و انتساب شیخ در تصوف بہ شیخ ابو علی حسین بن محمد الفیروزآبادی الاکار بودہ و بصحبت بسیاری از اصحاب حدیث رسیدہ بود در گازرون و شیراز و بصرہ و مکہ و مدینہ و از ہمہ روایات حدیث و آثار داشت در مکہ شیخ ابو الحسین علی بن عبداللہ بن جہضم الہمدانی را دیدہ بود...... توفی رضی اللہ عنہ فی شہر ذی القعدہ سنہ ست وعشرین واربعمایہ ۔"

کاتب موصوف نے اس "کتاب الوصیۃ" کو ان الفاظ میں ختم کیا ہے :۔

"تامقه وروالا العبد المحوج الى رحمة البارى ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن نصر ويه نفعه الله كتابته وروايته بحق النبى الامى واسرته والحمد لله حق حمده والله اعلم تم كتاب الوصية من مصنفات الشيخ الواصل مقتدى الاولياء والمحققين قدوة النبلاء المتقين اكمل العلماء والواصلين ابى اسحق ابراهيم بن شهريار الكازرونى قدس سره على الامام الهمام مفخر الانام مسند اهارس افضل العلماء الراسخين .... الخ"

نسخہ نہایت صحیح اور نادر الوجود ہے، ایک عالم کے قلم کا لکھا ہوا ہے، اور اہل علم حضرات کے زیر مطالعہ رہنے کی وجہ سے کتاب کی ندرت میں کہیں اضافہ ہو گیا ہے،

"عوارف المعارف" کے پیش نظر نسخہ کی مزید خصوصیت یہ ہے کہ اس کے آخر میں "عوارف" کے کسی دوسرے نادر اور تاریخی نسخہ کا ایک آخری ورق شامل ہے، جو کبھی کسی طرح اپنے اصلی نسخہ سے علیحدہ ہو گیا اور نادر ہونے کی وجہ سے برائے حفاظت اس نسخہ میں شامل کر دیا گیا، یہاں اس ورق کا ذکر اس غرض سے کیا جا رہا ہے کہ اگر کسی صاحب کے علم میں عوارف کا کوئی نادر نسخہ ہو اور اس کا ورق آخر ناقص یا غیر خط کا ہو تو مطلع فرمائیں، ممکن ہے کہ اس طرح اس نسخہ کی تکمیل ہو جائے،

یہ حصہ "عوارف المعارف" کا صرف ورق آخر ہے جو اسی صدی کا لکھا ہے جس میں مصنف کی وفات ہوئی ہے، یہ ورق "عوارف" کی اس عبارت سے شروع ہوتا ہے،

(قال بعضهم اعرف الخلق بالله اشدهم تحيراً) "فيه يجوز ان يكون معنى ذلك ماذكرناه انه" الخ

محمد بن علی بن محمد الحافظ اس کے کاتب ہیں، ۱۳ جمادی الاولی ۶۷۸ھ اس کی تاریخ کتابت ہے، کاتب نے ان الفاظ میں کتاب کو ختم کیا ہے:۔

بيد اضعف خلق الله تعالى واحوجهم الى رحمته محمد بن على بن محمد الحافظ في يوم الجمعة الثالث عشر جمادى الاولى سنة ثمان وسبعين وستمائة حامداً الله تعالى ومصليا على رسوله محمد وآله ...... راجيا من الله الكريم انكشاف حقائق معانيه واطلاع دقائق مبانيه ..... خلقه محمد وآله وصحبه اجمعين "

یہ نسخہ جس کا یہ ورق ہے ۱۳۲ھ میں کسی صاحب کی ملک میں رہا ہے، جیسا کہ اس ورق کے صفحہ ثانی کے بالائی حصہ کی محررہ عبارت سے پتہ چلتا ہے، یہ حصہ بہت کرم خوردہ ہے جس کی وجہ سے عبارت پوری طرح سمجھ میں نہیں آتی، جو حصہ پڑھا جا سکتا ہے وہ یہ ہے،

كتاب عوارف المعارف للشيخ ...... بن عبدالله بن سعد بن الحسين بن القاسم بن النضر

بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن...... بن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ......

فی رجب..... سنۃ اثنی اثنین ستمائۃ والحمد للہ رب العٰلمین.... علی من لا نبی بعدہ"

یہ نسخہ شاہانِ مغلیہ کے کتب خانوں کی زینت بھی بنا رہا ہے، آخر میں اس ورق پر چار مہریں ثبت ہیں اول مہر خرد و بیضوی "عنایت خاں[1]" کی ثبت ہے، اس کے ساتھ یہ عبارت درج ہے، "شانزدہم محرم عرض دیدہ شد"، اس کے بعد دوسرے خط سے درج ہے: "دوازدہم رجب المرجب ۱۰۷۱ھ عرض دیدہ شد" اس عبارت کے ساتھ کوئی مہر نہیں ہے، دوسری مہر بھی بیضوی ہے، مگر سابق سے قدرے بڑی، اس مہر کی پوری عبارت سمجھ میں نہیں آتی، البتہ مہر کے بالائی حصے میں "محی الدین" ضرور پڑھا جاتا ہے، اس مہر کے ساتھ "دوازدہم رجب المرجب ۱۰۷۵ھ عرض دیدہ شد" تحریر ہے، دو مہریں مزید ثبت ہیں لیکن کسی طرح نہیں پڑھی جاتیں، حاشیہ پر کچھ عبارت بھی لکھی ہوئی ہے لیکن امتداد زمانہ کی وجہ سے حروف کاغذ پر سے اڑ گئے ہیں،

یہ ورق کس دور میں اپنے اصلی نسخہ سے علیحدہ ہوا کچھ نہیں کہا جا سکتا، عوارف کا یہ پیش نظر نسخہ اور اس آخری ورق کی محررہ تاریخ ایک ہو، ہو سکتا ہے کہ یہ قدیم نسخہ بھی فارس کے علاقہ میں رہا ہو اور پھر ہندوستان آکر شاہانِ مغلیہ کے کتب خانوں کی زینت بنا ہو، اور یہ بھی امکان ہو کہ اسی وقت سے یہ ورق اصل نسخہ سے علیحدہ ہو کر اس نسخہ میں شامل کر دیا گیا ہو، اور اسی طرح یہ پیش نظر نسخہ بھی شاہانِ مغلیہ تک پہنچا ہو، واللہ اعلم

بہرحال اہل علم حضرات اس سلسلہ میں اپنی معلومات سے مزید مستفیض فرمائیں، خدا کرے اس ورق کا اصل نسخہ بھی کسی کتب خانہ میں محفوظ ہو،

---

[1] شاہجہاں کے کتب خانہ کا داروغہ تھا، نام مرزا محمد طاہر آشنا پسر ظفر خاں احسن، اسی نے شاہجہاں کے عہد کی بعض تاریخوں کا خلاصہ ترتیب دیا جو "ملخص" کے نام سے مشہور ہے،

تلخیص و تبصرہ

قاضی جرجانی کے تنقیدی افکار

از

جناب سید احتشام احمد ندوی ایم اے۔ بی ٹی ایچ (علیگ) لکچرر شعبۂ عربی وکٹیشو یونیورسٹی آندھرا پردیش

قاضی جرجانی اس لحاظ سے عرب ناقدوں میں ممتاز ہیں کہ انھوں نے آمدی کے بعد عملی تنقید کی رسم کو زندہ رکھا اور متنبی پر ایک ایسی کتاب لکھ دی جس میں اوس کی شاعرانہ خوبیوں کے علاوہ عام عربی شاعری کے بہت سے مسائل پر بھی مباحث ہیں،

قاضی جرجانی کا طرز استدلال یہ ہے کہ اگر متنبی کے معترضین کوئی اعتراض کرتے ہیں، تو وہ اس کیلئے تمام عربی شاعری کو چھان کر مثالیں تلاش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر متنبی نے ایسا کیا ہے تو فلاں فلاں شاعروں نے بھی ایسی ہی غلطیوں کا ارتکاب کیا تھا،

قاضی جرجانی نے لکھا ہے کہ جس قوت سے میں متنبی کی حمایت کر رہا ہوں، اُس سے یہ شبہہ نہ ہونے پائے کہ میں ایک فریق بن کر سامنے آیا ہوں اور ایک حاکم وقت کی طرح اپنی بات منوانا چاہتا ہوں، اگر کسی کے دل میں میری جانب سے یہ شبہہ گذرے تو میں اس کو اپنی سچائی و دیانت داری کا یقین دلاتا ہوں اور میں ایک صحیح بات لوگوں تک پہنچا دینا چاہتا ہوں اور جو کچھ مجھے معلوم ہے نقد و شعر کے بارے میں وہ میں دوسروں تک منتقل کر دوں گا، اگر کوئی کسی موقع پر مجھے جادۂ صواب سے ہٹا ہوا دیکھے تو مجھے میری غلطی پر متنبہ کر دے [1]

---

[1] الوساطۃ بین المتنبی و خصومہ مؤلفہ قاضی ابو الحسن الجرجانی مطبوعہ صبیح ص ۱۳۷ - ۱۴۱

نظائر تلاش کرکے اس پر فیصلہ کرنا جرجانی کا خاص طرز تنقید ہے، وہ لکھتے ہیں کہ شعرائے جاہلیت اور اسلام کے دواوین موجود ہیں، ان میں کیا کوئی قصیدہ بھی ایسا مل سکتا ہے جس میں ایک یا اس سے زیادہ اشعار ایسے ہوں گے جو کسی نہ کسی عیب کے حامل ہوں گے، کہیں الفاظ خراب ملیں گے، کہیں معنی، کہیں نظم و ترتیب کی خامی ہوگی اور کہیں اعراب کا نقص، اگر اہل جاہلیت کے بارے میں لوگوں میں حسن اعتقاد نہ پیدا ہو گیا ہوتا اور تقدم کا شرف ان کو حاصل نہ ہوتا تو ان کے بے شمار اشعار معیار سے گرے ہوئے نظر آتے، لیکن حسن ظن و حسن اعتقاد کے پردے ان کے عیوب کو ڈھانکے ہوئے ہیں۔[1]

متنبی کی خوبیوں کی مدافعت کرتے ہوئے جرجانی رقمطراز ہیں کہ شاعری علوم عرب میں ایک ایسا علم ہے جس میں انسانی فطرت، روایت اور ذہانت کو یکساں حیثیت حاصل ہے، مشق و ممارست اس کا ایک خاص عنصر و مادہ ہے جس سے قوت پیدا ہوتی ہے، جس شاعر میں مذکورہ بالا صفات موجود ہوں وہ یقیناً ایک عظیم اور ممتاز شاعر ہوتا ہے، ان ہی صفات کے لحاظ سے شاعر کی عظمت کا تعین بھی ہوتا ہے، میں جاہلی و مخضرمی، جدید و قدیم، اعرابی اور مولد کے مسائل سے قطع نظر کرکے کہتا ہوں کہ محدث کو روایت کی ضرورت نسبتاً زیادہ شدید ہے اسی طرح اس کو حفظ کرنے کی بھی زیادہ احتیاج ہے، جب اس معاملہ میں ہم تحقیق کریں گے تو معلوم ہوگا کہ فطری اور ذہین شاعر کے لیے بھی یہ ممکن نہیں کہ وہ بغیر روایت کے عربوں کے الفاظ پر قادر ہو سکے، عرب زمانۂ قدیم سے روایت اور حفظ کے قائل رہے ہیں، اور ایک شاعر دوسرے کا راوی ہوتا آیا ہے، عربوں کی زبان تو مشترک تھی، مگر قبائل میں فصاحت کی بڑی اہمیت تھی؛ عرب میں ایک شاعر کو دوسرے شاعر پر اور ایک خطیب کو دوسرے خطیب پر فصاحت کی وجہ سے فضیلت دی جاتی تھی۔[2]

---

[1] الوساطۃ ص ۱۴-۱۵ [2] ایضاً ص ۲۱

زبان اور شاعرانہ ذوق کی تبدیلی پر جرجانی بڑی گہرائی سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عرب
ماۓ قدیم سے الفاظ کی شوکت کے قائل تھے، اور حسن کلام کے ایسے شائق تھے کہ دوسروں کے یہاں
شاید اس کی مثال نہ مل سکے، وہ اپنے اشعار پر خاص توجہ دیتے اور اس کی پوری کوشش کرتے
کہ زبان میں حسن پیدا ہو، یہاں تک کہ چست ترکیبیں اور پرشکوہ الفاظ ان کی زبان کے خاص
امتیازات ہو گئے، فطری رجحان اور شعوری کوشش نے زبان کے مسئلہ میں ان کو دوسروں پر
برتری عطا کی۔ "بدویت" کی وجہ سے مشکل الفاظ و تراکیب ظہور پذیر ہوئیں، جن کے بارے میں
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدویت کا اظہار کیا اس نے زیادتی کی، عدی کے
اشعار جو جاہلی تھا فرزدق سے زیادہ سلیس ہیں، رقت ہمیشہ ایسے شعراء کے اشعار میں پائی جاتی
ہے جو عاشق اور صاحب دل ہوئے یا ان کی طبیعت میں شاعرانہ جذبہ بھرپور ہو تو رقت
اور کشش غیر شعوری طور پر پیدا ہو جاتی ہے،

جب اسلام کا ظہور ہوا اور دیہاتوں کے لوگ شہروں کی جانب آنے لگے تو لوگوں نے
ملائمت اور آسان زبان کو زیادہ پسند کیا، جن اشیا کے بہت سے اسماء تھے ان میں آسان اور خوبصورت
ناموں کو چن لیا، مثلاً "طویل" ایک لفظ ہے، اس کے لیے ۶۰ الفاظ اور بھی عربوں کی زبان
میں تھے، مگر انھوں نے اس لفظ کے اچھے ہونے کی وجہ سے باقی الفاظ کو متروک قرار دیا، اور
ایسے معانی و الفاظ اختیار کئے جو حسین اور آسان ہوں، جن شعراء نے بعد میں قدماء کے مشکل
اسالیب و الفاظ کی پیروی کرنی چاہی، وہ بہت جگہ پھسل گئے اور جادۂ صواب سے ہٹ گئے۔
جیسے کہ ابو تمام[1]

یہ تجزیہ جرجانی نے اچھا کیا ہے، ابو تمام کے بعض عیوب کا ذکر بھی انھوں نے اس انداز سے
کیا ہے کہ ابو تمام نے بھی غلطیاں کی تھیں اور متنبی نے بھی ان کا ارتکاب کیا، اس لیے متنبی ہی پر کیوں

---

[1] الوساطۃ ص ۲۳

التزام رکھا جائے۔

قاضی جرجانی کہتے ہیں کہ اگر تم کو لفظ کا صحیح استعمال معلوم کرنا ہو اور عمدہ شاعری کا نمونہ دیکھنا ہو تو قدما میں جریر اور ذوالرمۃ کا کلام دیکھو، اور متاخرین میں بحتری کا، تغزل میں اہل حجاز کا کلام قابل مطالعہ ہے، مثلاً کثیر، جمیل بثینہ اور نصیب کا، فیصلہ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ شعر بہتر ہے جس میں فطری شاعرانہ کیفیت نمایاں ہو اور تکلف وسختی کا نام بھی نہ ہو، انھوں نے بتایا کہ الفاظ کا حسن پہلے متاثر کرتا ہے، اور معانی بعد میں، فطری شاعری کی زیادہ مثالیں ہم کو بحتری کے یہاں ملتی ہیں[۱]

عربوں کے نزدیک شعرا میں مفاضلت کے اصول مجملاً یہ تھے کہ معانی عمدہ اور پرکشش ہوں اور صحت پر دلالت کریں، اسی طرح الفاظ اچھے ہوں، صحیح ہوں، وصف عمدہ اور مؤثر ہو، تشبیہ معنی کو واضح کرتی ہو، جس کو شاعرانہ مقبولیت عطا ہوئی اور جس کے اشعار کثرت سے ضرب الامثال بن گئے، وہ مطابقت، تجنیس، استعارہ اور بدیع کے چکر میں نہیں پڑا، محدثین نے دیکھا کہ تشبیہ، استعارہ اور مطابقت وغیرہ سے حسن پیدا ہوتا ہے تو انھوں نے تکلف سے شعوری طور پر اشعار میں ان اشیاء کو بھرنا شروع کر دیا، اس صنعت کا نام "البدیع" رکھا، بعض تو واقعی اس کوشش میں کامیاب ہوئے اور بعض بالکل ناکام رہے، یا ایک ہی شاعر کہیں کامیاب اور کہیں ناکام رہا[۲]

ابو تمام کی طرح متنبی پر بے دینی کا الزام تھا، جرجانی کہتے ہیں کہ دین الگ ہے اور شاعری الگ، دونوں میں کوئی تعلق نہیں، اور نہ کوئی تضاد ہے، حضورؐ نے خود بھی شعر کو مستحسن قرار دیا ہے[۳]

---

[۱] الوساطہ ص ۳۱۔ ۳۲ [۲] ایضاً ص ۴۹ [۳] ایضاً ص ۶۲

سرقات کے مسئلہ پر جرجانی نے صاف الفاظ میں لکھا ہے کہ مشترک معانی میں سرقہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا اور جو لوگ مشترک معانی میں کسی شاعر کو سارق کہتے ہیں وہ نافہم ہیں،[۱]

یہ بات ظاہر ہے کہ متنبی کی شاعری میں بہت سے عیوب ہیں، جن کی موافقت جرجانی نے کی ہے، مگر تنقید کے نقطۂ نظر سے ان کی تمام بحثوں سے عربی تنقید کو بہت فائدہ پہنچا اور عملی تنقید میں آمدی کے بعد ایک دوسری مثال قائم ہوگئی، ان کی ناقدانہ بحثیں فکر و نظر کا سرمایہ فراہم کرتی ہیں، اور اس لحاظ سے "الوساطۃ" عربی تنقید کی ایک اہم کتاب ہے،

---

[۱] الوساطۃ ص ۱۴۷

سلسلۂ شعر العجم

(مولفہ مولانا شبلی نعمانی)

حصہ اول: فارسی شاعری کی تاریخ جس میں شاعری کی ابتدا، عہد بعہد کی ترقیوں اور انکے خصوصیات و اسباب سے مفصل بحث کی گئی ہے، اور اسی کے ساتھ تمام شعرا (عباس مروزی سے نظامی تک) کے تذکرے اور انکے کلام پر تنقید و تبصرہ ہے، قیمت:۔ معہ

حصہ دوم: شعرائے متوسطین کا تذکرہ (خواجہ فریدالدین عطار سے حافظ و ابن یمین تک۔ قیمت:۔ عہ

حصہ سوم: شعرائے متاخرین کا تذکرہ (فغانی سے ابوطالب کلیم تک) مع تنقید کلام۔ قیمت:۔ للعہ

حصہ چہارم: اس میں تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ ایران کی آب و ہوا اور تمدن اور دیگر اسباب نے شاعری پر کیا اثر کیا، کیا تغیرات پیدا کیے اور شاعری کے تمام انواع و اقسام میں سے مثنوی پر بسیط تبصرہ۔ قیمت ۹؎

حصہ پنجم:۔ اس میں قصیدہ، غزل اور فارسی زبان کی عشقیہ، صوفیانہ اور اخلاقی شاعری پر تنقید و تبصرہ ہے۔ قیمت:۔ صہ

منیجر

مطبوعات جدیدہ

علم جدید کا چیلنج - از وحید الدین خاں صاحب صفحات ۲۹۰ کتابت و طباعت بہتر، ناشر مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ندوۃ العلماء لکھنؤ، قیمت صر

"جس طرح ایٹم کے ٹوٹنے سے مادہ کے بارے میں انسان کے پچھلے تمام تصورات ختم ہو گئے، اسی طرح پچھلی صدی میں علم کی جو ترقی ہوئی ہے وہ بھی ایک قسم کا علمی دھماکہ (knowledge explosion) ہے، جس کے بعد خدا اور مذہب کے متعلق تمام پرانے خیالات بھک سے اڑ گئے ہیں، یہ جولین ہکسلے کے الفاظ میں علم جدید کا چیلنج ہے، اور ان صفحات میں مجھے اسی چیلنج کا جواب دینا ہے۔"

اس کتاب کے مقدمہ کے یہ ابتدائی الفاظ ہیں جو یہاں نقل کیے گئے ہیں، اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وحید الدین خاں صاحب نے اس چیلنج کے جواب کا ارادہ کر کے اپنے اوپر کتنی بڑی ذمہ داری لی ہے علم جدید کی تشکیکات اور دوسرے مذاہب کی طرف سے اسلام کے رد میں کیے گئے اعتراضات اور شبہات کے جواب میں ایک صدی کے اندر بہت کچھ متکلمانہ لٹریچر تیار کیا گیا ہے، اور اس سلسلے میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی، سید امیر علی سے لیکر اور اس دور کے متعدد مصنفین نے بڑا اچھا کام انجام دیا ہے، مگر ابھی تک یہ کوشش پورے طور پر نہیں کی گئی کہ علم جدید کے مشاہدات، تجربات اور مسلمات ہی کے ذریعہ خدا، آخرت، رسالت کو متکلمانہ مگر حکیمانہ انداز میں ثابت کرنے کی کوشش کی جائے، وحید الدین خاں صاحب نے اس کتاب کے ذریعہ

سی کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے، ممکن ہے کہ بعض اہل علم کے نزدیک اس مسئلہ کے کچھ پہلو تشنہ رہ گئے ہوں، مگر مجھے یقین ہے کہ اس موضوع پر اس سے بہتر کتاب کسی زبان میں ابتک نہیں لکھی گئی، اور حمید الدین خانصاحب نے اس چیلنج کے جواب میں جو اہم ذمہ داری لی تھی وہ اس سے پورے طور پر عہدہ برآ ہوئے ہیں،

اس کتاب کے مطالعہ سے بے خدا مفکرین اور سائنس دانوں کے بارے میں یہ کہنا پڑتا ہے الناس اعداء بما جھلوا، جو بات انسان کو نہیں معلوم ہوتی، اس کا وہ دشمن ہوتا ہے، علم جدید کو خواہ مخواہ مذہب کا مد مقابل قرار دیدیا گیا ہے، علوم جدیدہ تو قرآن کی اس پیشین گوئی کی سراپا تصدیق ہیں، سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم۔ یہ کتاب اس قابل ہے کہ جلد از جلد اس کا انگریزی اور عربی میں ترجمہ کرا کے شائع کرایا جائے اور یہ تحقیقات و نشریات اسلام کا سب سے بڑا کام ہوگا۔

میر و سودا کا دور - از ثناء الحق صاحب ایم اے، صفحات ۴۹۶، کتابت و طباعت متوسط، ناشر ادارۂ تحقیق و تصنیف ۱۴۱ وحید آباد کراچی ۱۸

متقدمین کا دور، وہ جن بزرگوں کی وجہ سے اردو زبان کا عہد زریں کہا جاتا ہے ان میں مرزا مظہر جانجاناں، خواجہ میر درد اور میر و سودا سر فہرست ہیں، اسی دور کو جسے مرزا مظہر اور خواجہ میر درد کا دور کہنے کے بجائے عام طور پر میر و سودا کا دور کہا جاتا ہے، اس عہد میں اردو زبان نے کتنی ترقی کی اور اس کے محسنین نے اس میں کیا کیا اصلاحات کیں اس کتاب میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے،

اس دور کے قریب قریب تمام ممتاز شعرا پر الگ الگ مستقل کتابیں لکھی جا چکی ہیں، مگر یکجا طور پر اس دور کے اہم شعراء کے کلام کی خصوصیات اور ان کی خدمات کو ابتک پیش نہیں کیا گیا ہے، اور نہ اس دور کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی پس منظر کی پوری تفصیل کی گئی ہے، جس کا اثر اہل ادب

اردو زبان پر پڑا ہے، اشفاق الحق صاحب نے اس کتاب میں اس دور کے پورے پس منظر کی روشنی میں ۲۴ ممتاز شعراء کے کلام کی خصوصیات اور اردو زبان میں ان کی خدمات پر گفتگو کرنے کی کوشش کی ہے، ان کی بعض رایوں سے اختلاف کی گنجایش ہے، مگر انھوں نے ترقی پسندوں کی طرح کہیں انتہاپسندی اور جانبداری سے کام نہیں لیا ہے، بلکہ ہر جگہ اعتدال قائم رکھا ہے، البتہ اگر رواج عام کے خلاف انھوں نے اس کتاب کا نام "مرزا مظہر اور خواجہ میر درد کا دور" رکھا ہوتا تو اس دور کی خصوصیات کی اچھی عکاسی ہوتی، اردو شاعری میں تصوف کے خیالات کا اظہار اس دور کی عام خصوصیت ہے، مگر اس کو جس زور و شور اور مدلل طریقہ پر ان دونوں بزرگوں نے پیش کیا ہے، دوسروں نے نہیں کیا، اس لیے کہ یہ ان کا حال تھا اور دوسروں نے اس حال کی نقل کی ہے، پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تصوف کی آمیزش کی وجہ سے اردو شاعری کا قلب و قالب دونوں بدل گیا، اور وہ فارسی شاعری کے مدمقابل ہوگئی، اس لیے بطور علامت ان دونوں بزرگوں کا نام پیش کرنا چاہیے تھا، نہ کہ میر و سودا کا، بہرحال یہ اختلاف ذوق کی بات ہے، ورنہ کتاب کی افادیت اپنی جگہ پر مسلم ہے، اور اس کا مقدمہ بجائے خود ایک خاصہ کی چیز ہے،

تذکرۃ المفسرین۔ از قاضی محمد زاہد الحسنی، صفحات ۴۰۰، کتابت و طباعت بہتر، ناشر دار الارشاد کیمبل پور، مغربی پاکستان، قیمت للعہ

سارے علوم دینیہ کا مرجع قرآن ہے، اور تمام علوم اسی کے خادم ہیں، اس حیثیت سے حدیث و فقہ اور دوسرے دینی علوم قرآن کی تفسیر ہی ہیں، مگر قرآن کی تفسیر و تاویل کا یہ وسیع مفہوم ہے، اس کا اصطلاحی مفہوم قرآن کے الفاظ، معانی اور مصداق کی تعیین و توضیح کرنا ہے پہلی حیثیت سے قرآن کی جتنی خدمت کی گئی ہے، دوسری حیثیت سے اتنی نہیں کی گئی، مگر پھر بھی ہر دور میں قرآن کی تفسیر و تاویل کا کام تسلسل کے ساتھ جاری رہا ہے، اور اسی کے ساتھ تفسیر کے

ہر ہر پہلو پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، ان پہلوؤں میں ایک اہم پہلو طبقات المفسرین بھی ہے، اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ کس صدی میں کن لوگوں نے قرآن کی تفسیر کا کام کیا ہے، اردو میں اب تک اس موضوع پر کوئی جامع کتاب موجود نہیں تھی، قاضی زاہد الحسنی صاحب نے اس کمی کو اپنی اس کتاب سے پورا کر دیا ہے، اس میں ۳۵۰ مفسرین کے حالات اور ان کی تفسیروں کا تعارف شامل ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں تفسیر کے بارے میں کچھ اصولی باتیں بتائی گئی ہیں، کتاب اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔

دار العلوم دیوبند۔ از مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند۔

صفحات ۱۲۸، کتابت و طباعت اعلیٰ، ناشر دار العلوم دیوبند۔ قیمت: ۸/

دار العلوم دیوبند کی قدامت اور اس کی خدمات کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے، مگر پھر بھی اس کے تفصیلی حالات کا علم کم لوگوں کو ہے، مولانا محمد طیب صاحب نے اس کتاب میں اس کی قدیم تاریخ بیان کر کے موجودہ دور میں اس نے جو ترقی کی ہے، اسکی تفصیل کر دی ہے، آخر میں اسکے قدیم و جدید اساتذہ، منتظمین اور دوسرے شعبوں کے ذمہ داروں کے نام وغیرہ کی تفصیل دیدی گئی ہے، شروع میں دار العلوم کی بنا اور مولانا نانوتوی کے اصول ہشتگانہ بھی درج کتاب کر دیے گئے ہیں، اس کتاب سے دار العلوم کا ایک ہلکا پھلکا اچھا تعارف ہو جاتا ہے، یہ ابنائے دار العلوم کے علاوہ دوسرے حضرات کے مطالعہ کے بھی لائق ہے،

جامعہ کی کہانی۔ از عبد الغفار صاحب مدھولی صفحات ۲۹۶، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر مکتبہ جامعہ ملیہ نئی دہلی۔ قیمت ۶/

اس میں جامعہ کی ۲۰ سالہ تاریخ بیان کی گئی ہے، یعنی ۱۹۲۰ء سے لیکر ۱۹۴۰ء تک کے حالات بیان کیے گئے ہیں، عبد الغفار صاحب مدھولی جو کچھ لکھتے ہیں اس میں ایجاز و اختصار سے کم ہی کام لیتے ہیں، اس لیے اس میں جامعہ کی ۲۰ سالہ زندگی کا ہر پہلو سامنے آگیا ہے، شیخ الہند کے پہلے خطبہ، ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تقریر کا جو خلاصہ دیا گیا ہے اس سے جامعہ کے بلند مقاصد پر پوری روشنی پڑتی ہے، جامعہ میں ۱۹۴۰ء کے بعد سے جو ذہنی و عملی تبدیلیاں ہوئی ہیں، افسوس ہے کہ اس کتاب میں اسکے اسباب پر کوئی گفتگو نہیں کی گئی ہے، وہ نہ جامعہ کا ماضی و حال، دونوں ناظرین کے سامنے آجاتا اور اس سے اسکے رہنماؤں کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں مدد ملتی، بہر نوع کتاب دلچسپ اور مطالعہ کے لائق ہے۔